ديموقريطس

فيلسوف الذرة ، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة

تأليف

الأستاذ الدكتور علي سامي النشار

أستاذ الفلسفة الاسلامية ـ كلية الآداب جامعة الاسكندرية

دكتور علي عبد المعطي محمد

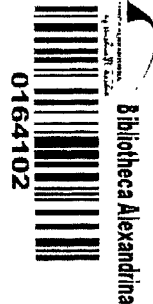
مدرس الفلسفة الحديثة

كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

دكتور محمد عبودي ابراهيم

مدرس قسم الحضارة اليونانية والرومانية

كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية



الهيئة المصرية العامة للكتاب

منطقة الإسكندرية

ديموقريطس

فيلسوف الذرة ، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة

تأليف

الأستاذ الدكتور علي سامي النشار

دكتور محمد عبدى ابراهيم   دكتور علي عبد المعطي محمد

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

لقد رأينا أن نقدم للمكتبة العربية أول كتاب عن ديموقريطس : الفيلسوف اليونانى القديم ... الفيلسوف الذى أعلن فى يونان القديمة المذهب الذرى : إن الوجود مكون من ذرات... فوضع المذهب الذرى ، لأول مرة ، فى تاريخ الفكر والعلم، فى أصالة نادرة .

ولقد تتبعنا مصادر نظريته ،لدى الطبيعيين القدامى من قبله ، ثم لدى ليوقيبوس، بالذات، فجلينا نظرياتهم ، فى الميتافيزيقا والفيزيقا والإنسان .

ولاشك أن الطبيعة القديمة ـــ فى عهد ما قبل أرسطو إنما تتسم فى عمومياتها بالذرية الديموقريطية، وظهر أرسطو بطبيعته المشهورة. ولم يقبل ذرية ديموقريطس وكان لأرسطو الأثر العظيم النافذ فى اليونان ، وفيما بعد اليونان .

ولكن ديموقريطس عاش فى طبيعة الأبيقوريين ، وكان لهم أيضاً أثرهم الكبير فى حياة اليونان.

وأطلت العصور الوسطى المسيحية . ولقد سيطرت طبيعة أرسطو، أو بمعنى أدق سيطرت على كتابات آباء الكنيسة الوسطى، وبخاصة توما الأكوينى، وحورب المذهب الذرى اللهم إلا من أقلية ضئيلة من المفكرين ، لقد احتضنت ذرية ديموقريطس. ولكنها حوربت من الكنيسة أشد حرب .

، أما الفلسفة الإسلامية فقد انبثق لدى رجالها مذهب ذرى ، عرف باسم

مذهب الجزء الذى لا يتجزأ، وقد انبثق لدى المعتزلة والأشاعرة عن تفكير دينى وأسلوب قرآنى .وقد حاولنا أن نجد فيه آثاراً من ديموقريطس . هل أخذ المعتزلة والأشاعرة من ديموقريطس الإطار العام ، ثم وضعوه فى نسق الفكر الإسلامى أم كان الأمر مجرد توافق عقلى، أم أن هناك مصادر أخرى لذرية المسلمين... إن المسألة معلقة .

وأيا كان الأمر ، فقد انتقلت الذرية الإسلامية إلى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عهد التنوير فى أوربا ، وأعقبه العصر الحديث،حتى تلقف ديكارت ذرية الأشاعرة ، وصاغها صياغة جديدة .

وظهر ليبنتز أول فيلسوف ذرى — على وجه الحقيقة —فى عصورنا الحديثة. وقد قام أحدنا — وهو على عبد المعطى — بعرض رائع للمونادوفكرة الذرة عند ليبنتز ، ثم عرض الصلات بين ديموقريطس وليبنتز ، ثم انتقل إلى بحث فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين ،ووضع مشكلة الصلة بينه وبين ديموقريطس ثم بحث فكرة الذرة عند رسل وفلسفته الذرية المنطقية . وبين الصلات بين رسل وديموقريطس .

كانت رحلة باسقة مع ديموقريطس، أساتذته وتلامذته ، والجامع الفكرية التى أثر فيها ، ثم معاناة للمذاهب الذرية فى الفلسفات المعاصرة والحديثة .

وحسبى اليوم أن أقدم أول كتاب عن ديموقريطس ، وتطورات الفلسفة الذرية،وحسبى اليوم أن أقدم للقارىء العربى باحثين من أقدر باحثى الشبان وهما:

الدكتور على عبد المعطى : مدرس الفلسفة الحديثة فى كلية الآداب بجامعة

الأسكندرية والدكتور محمد عبودى : مدرس الحضارة اليونانية بكلية الآداب بجامعة الأسكندرية .

وغداً سيحملون لواء الفكر ، وسيعمقون أنساق الحضارة والثقافة ، يسعدهما شباب زاك ، وعقل متفتح حضارى ، وعمق فى الأسلوب،وأصالة فى المنهج .

الأسكندرية فى ١٧ صفر عام ١٣٩١ هـ

وأول أبريل عام ١٩٧٢ م

والله ولى التوفيق

دكتور على سامى النشار

القسم الأول

ديموقريطس

حياته ، ومؤلفاته ، وفلسفته

ترجمة : على عبد المعطى محمد

مراجعة : دكتور على سامى النشار

ديموقريطس

١ ـ حياته ومؤلفاته

١ — حياته ومؤلفاته

لا يحيط بشخصية ديموقريطس من الغموض والظلال ما يحيط بشخصية لوقيبوس . ولعل جو الغموض الذى شاب حياته راجع إلى شخصيته الغريبة أكثر من رجوعه إلى فقدنا للمعلومات عنه ، وليس هناك مجال للشك فيما جرى عليه العرف العام من أن مسقط رأسه كانت أبديرا من أعمال تراقية ؛ أما الفرض المغاير لهذا وهو أنه كان ملطياً ، فيجب أن يرجع إما إلى خلط ديموقريطس بلوقيبوس ، وإما إلى الرغبة فى إشراكه فى المدرسة الملطية ، تماماً كما قيل عن لوقيبوس نفسه بأنه ولد فى إيليا .

وأما عن تاريخه ، فلقد ثبت عملياً ، بتأكيده هو نفسه فى «نسق العالم الأصغر» بأنه كان « رجلا صغيراً فى شيخوخة انكساغوراس وأنه كان يصغره بأربعين عاما » . وينطبق هذا تماماً على تأكيد أبولودورس بأن : ديموقريطس ولد فى الثمانين أولمبيا (٤٦٠ — ٤٥٧ ق.م) . وربما أمكن تحديد «زهار» ديموقريطس التى تتوافق تماما مع الرأى الأكثر صوابا والناتج عن علاقاته بلوقيبوس بحوالى عام ٤٢٠ ق.م ، ذلك أنه كان تلميذاً للوقيبوس وكان يصغره بحوالى عشر سنوات. وعلى الرغم من أن التأكيد القائل بأن ديموقريطس قد ولد فى العام الثالث للسابع والسبعين الأولمبى (٤٧٠ — ٤٦٩ ق.م) هو تأكيد أكثر تحديداً ، إلا أنه يجعل ديموقريطس أكبر مما هو عليه ، بينما يوضح الفرض الآخر المتطرف الذى يذهب إلى أن ديموقريطس وانكساغوراس كانا معاصرين لهيراقليطس وأنهم ولدوا جميعاً فى مستهل القرن الخامس قبل الميلاد — يوضح — فقط كيفية كون علمنا بشئون علم التواريخ غير موثوق به .

ولقد انحدرت إلينا قصص كثيرة عن حياته ، بعضها خيالى ولكن البعض الآخر يمكن أن نكوّن منه وصفاً شبه معقول . فلقد كان والده الذى أعطى إسمه على أنه تارة هيجسستراتوس ، وتارة أخرى أثينوكريتوس ، وتارة ثالثة

داما سيبوس ، بادى الثراء والمركز فى أبديرا . وقيل إنه استضاف اكسركس أثناء زحفه على تراقية ، وتذهب القصة إلى أن اكسركس وقد ترك بعضاً من أهل أسرته عند مضيفة ، وأن هؤلاء الذين تركهم ، علّموا ديموقريطس فى شبابه « علم الفلك الشرق » و « اللاهوت » ، ولكن إذا لم نفترض بأنهم مكثوا فى ضيافة هيجسيستراتوس خمسة وعشرين عاما على الأقل ، فإنه لمن المستحيل أن تصدق هذه الأسطورة . وينبغى أن نفترض أن هذا قد حدث لكى نفسر اهتمام ديموقريطس المبكر بالشرقيات .

ولقد قيل بأن ديموقريطس — وهو الإبن الثالث — قد أخذ نصيبه فى الميراث بعد والده نقداً ، وأنه قد استنفذ نصيبه كله فى الرحلات التى كان مولعاً بها ، ولقد علمنا أنه زار مصر ، وأنه تعلم الرياضيات فيها من الكنهة ثم اتجه إلى الشرق ،فذهب إلى إيران ، ثم ذهب إلى الهند حيث تحاور مع «الفلاسفة العراة». وليس هناك شىء غير صحيح بالنسبة لهذه السفريات البعيدة ، بل يمكن أن نتعقب تأثيرها فى مجالها العميق جداً فى الكتابات المنسوبة إليه ، فإن عدداً كبيراً من أعماله الرياضية تشير إلى تأثير مصر عليه بينما المقالات المعنونة « بشأن الكتابات المقدسة فى بابل » و « بشأن الأشياء فى ميرو » « وصف لكلدان » تؤيد بالتأكيد قصة سفره لأفريقيا والشرق .

وكثيرا ماقيل إنه كانت لديه عادة الذهاب إلى خلوات تأملية ، كان خلالها « يعيش فى القبور » وهى عادة مأخوذة عن الحكماء الشرقيين . وأن نسبة المعرفة الساذجة إليه ، ونعمة النبوة ، مع الاهتمام بحالة الطقس إنما تشير أيضا إلى نفس الاتجاه نحو الشرقيات .

وعلى الرغم من صعوبة تعقب أى تأثير شرقى مباشر فى الأفكار الأساسية لفلسفته ، فإن هذه الآثار الشرقية تضيف إلى بهاء شخصية التأمل فيه كما جعل كثيرين الترحال ضبغ فى أعين معاصريه بغموض الشرق .

وفيما يتعلق بسياق فلسفته ، فيبدو أن الثقاة قد وافقوا على أنه كان تلميذا للوقيبوس . وإنه لمن الصعوبة بمكان أن نفترض أنه زار لوقيبوس فى ملطية ، كما أنه من الصعب أيضا أن نفترض بأن لوقيبوس قد جاء فى أواخر حياته إلى أبديرا، وأنه وجد المدرسة الذرية هناك . وثمت معلومات أخرى مع ذلك عديدة تستحق الاهتمام عن تعليمه ، وتؤكد هذه المعلومات أنه « سمع انكساغوراس ، ولكن على الرغم من أنه لا يوجد شيء متناقض ومختلف فى عمريهما يجعل هذا مستحيلا ، وعلى الرغم من أننا لا نوافق مع ديوجينيس بأن ديموقريطس قرر أن انكساغوراس استعار مذاهبه مثل مذهبه عن الشمس والقمر من الفلاسفة الأولين وأن هذا يجعل تلمذة ديموقريطس عليه أمرا لا يمكن تصوره — فإنه يبدو من الصعب أن نتخيل أين استطاعا أن يتقابلا اللهم إلا إذا كان قد تم هذا خلال زيارة ديموقريطس القصيرة جدا لأثينا . وشبيه بذلك تماما ما يقال من أن هناك آثارا توضح تأثير انكساغوراس فى نظرية ديموقريطس .

ونفس الشيء ينطبق أيضا على معلومات أخرى تعطينا تفسيرا سلبيا لما يؤكده أحد الثقاة المعاصرين لديموقريطس وهو جلاكوس أوف رجيوم من أن ديموقريطس « سمع واحدا من الفيثاغوريين » ، فزيارة ديموقريطس إلى « ماجنا جريسيا » هى فى الحقيقة حادثة معروفة ضمن أسفاره ، كما أن ديموقريطس كتب على وجه التأكيد كتابا أسماه « فيثاغوراس » ولكننا لا نجد فى نظريات ديموقريطس إلا آثارا ، قليلة للفيثاغورية ، اللهم إلا إذا اعتبرنا المذهب الفيثاغورى مبشرا بالمذهب الذرى بالمعنى العام .

وهناك قصة أكثر إثارة تخبرنا بأن ديموقريطس جاء إلى أثينا ، وعرف سقراط ، وامتنع عن تعريف نفسه له ، على الرغم من تواضع سقراط . ولقد قال ديموقريطس عن هذا بنفسه « إننى جئت إلى أثينا ، ولم يتعرف على أحد » وربما أمكننا أن نلاحظ أن تأثير سقراط على ديموقريطس، إنما يتمثل فى اهتمام ديموقريطس بالأخلاقيات اهتماما أكثر من أسلافه.

ولقد اكسبته معرفته العالمية لقب « الحكمة » بين معاصريه . وبرر هذا اللقب بإسهاب بواسطة المجال العريض جدا لكتاباته . وقد يكون من بواعث الاهتمام فى هذا المقام أن نفترض — كما أشار ثراسيلوس — بأن ديموقريطس هو الفيلسوف بالمعنى الأفلاطونى الزائف ، لأنه يقارن الفيلسوف بالمشترك فى سباق البنتاثيلون (وهو سباق مكون من خمسة أنواع من التمرينات هى : المصارعة ، ورمى القرص ، ورمى الرمح ، والقفز ، والعدو) « فديمقريطس كان متعدد الاتجاهات فى الفلسفة » .

ولقد قيل إن أشهر عنوان له وهو « الفيلسوف الضاحك » والذى أصبحت له شعبية واسعة فى العصور اليونانية الرومانية ، إنما يرجع إلى طبعيته المرحة من « المجهودات العابثة » للرجال ، ولقد أوضح ديموقريطس هـذا بعدة قصص منها قصة مقابلته لداريوس .

وهناك اتفاق عام على أن ديموقريطس عمّر طويلا بصورة شاذة : فأعطاه الثقاة عمرا يتراوح بين تسعين عاما وبـين مائة وتسعة أعوام . وقيـل أيضا إنه أصبح أعمى قبل أن يتوفى ، بل قيل أكثر من ذلك أنه جعل نفسه أعمى ذاهبا إلى أن ما يستطيع أن يراه « بعين النفس » هو أصدق وأجمل من الأشياء التى يراهـا بالعين الجسمية . وهناك قصة أخرى مثيرة فحواها أنه لما أدرك أن قدراته أصبحت تتضاءل ، فضّل ، أن يموت ورفض أية مساعدة لعلاجها أو لتقويتها ، ولـكن خلال إصابته بالثيسموفوريا بعد ذلك ، أطال حيـاته باستنشاقه لأرغفة الخبز الحارة ، ولهذا فلم يمنع أخته — وهى فى حالة حزنها على موته البطىء — من أن تشارك فى احتفال بهيج . وسواء أكانت هذه القصة صحيحة أم كاذبة ، فإنها توضح قوة عزيمته من ناحية وشعوره الطيب تجاه الآخرين من ناحية أخرى .

* * *

ولدينا قائمة كاملة بأعمال ديموقريطس مرتبة بواسطة ثراسيلوس على نموذج الرباعيات الأفلاطونية ، وهذه القائمة تبين إتساعا علميا خارقا للعادة لما اهتم به ديموقريطس من أبحاث ودراسات ، كما تبين عن شيء يشبه المحاولة الموسوعية فى شمولها على كل المعارف الموجودة فى عصره. وأنه لجدير بنا أن نلاحظ عناوين بعض الأعمال التى كانت ذات أهمية فلسفية كبرى ، أو التى كانت موحية بمشاكل بُحثت - فيما بعد - بواسطة أبيقور ، وســـوف تفيدنا بعض العناوين الأخرى فى بيان تعدد أو اختلاف أبحاثه .

١ — فتحت العنوان الرئيسى الخاص بالأخلاقيات ، يوجد إلى جانب مقالة ديموقريطس التى ذكرناها منذ برهة والمعنونة « بفيثاغوراس» مقال « عن العالم الأدنى » ويبدو أن ديموقريطس يناقش فيه من وجهة نظر فيزيولوجية الظروف التى ربما يعود بها الانسان الذى يبدو عليه الموت إلى الحياة. ولقد فسر ديموقريطس فى مقاله المسمى « تريتوجينا Tritogeneia » الاسم الخيّر بأنه دلالة رمزية على النعم الثلاث للفطنة وهى : العقل السليم ، والقول السليم ، والفعل السليم . وأخيرا فإن هناك عمله الأكثر أهمية عن « السعادة » والذى يمثل الجانب المثالى الأخلاقى الديموقريطى .

٢ — وفى الجزء الخاص بالطبيعيات توجد أيضاً أربعة رباعيات تحتوى على أعمال ذات أهمية قصوى فى تفسير النظرية الذرية . وتبـدأ هذه القائمة « بنسق العـالم الأكبر » الذى نسبه ثيوفراسطوس إلى لوقيبوس ، ويبدو أن نسبته لديموقريطس أوقع ، لأن الإتقان الكامل للنظرية الذرية يجب أن ينسب لديموقريطس . ولكن إذا كانت نسبة هـــذا العمل إلى لوقيبوس صحيحة ، فإن « نسق العالم الأصغر » التالى فى القائمة ، ربما أمكن اعتبـاره تفسيراً ديموقريطيا خاصاً للنظرية الذرية . ولقد أختير هذا العنوان بروح الخضوع الطبيعى للتلميذ بالنسبة لأستاذه . ولسوء الحظ فإن البقايا التى يمكن أن ننسبها بيقـين إلى هـذا العمل لا تعطى الكثير عن محتوياته . إن « القزموغرافيا » أى علـم وصف الـكرة

الأرضية أو الكون وتركيبه ، وكتاب « فى الكواكب السيارة » يفسران أفكار ديموقريطس الكوزمولوجية بالتفصيل ، وربما نلاحظ أن عنوان الكتاب الأخير يتضمن تمييزاً بين الكواكب السيارة وبين الكواكب الثابتة ، الأمر الذى لم يتبينه لوقيبوس . وتتضمن الرباعية الثانية أربعة كتب هامة : ا — الكتاب الأول فى الطبيعة ، ويعالج العالم . ب — الكتاب الثانى فى الطبيعة ، ويعالج الإنسان . حـ — والثالث عن العقل . د — والرابع عن الإحساس . ويصنف الكتابان الأخيران أحيانا تحت عنوان واحد « فى النفس » . وكل هذه الأعمال ذات أهمية أساسية وبواسطتها معاً نستطيع أن نفهم تعليم ديموقريطس فى الفزيولوجيا وعلم النفس . وبعد هذا تأتى الرباعية الثالثة التى تعالج « الكيفيات الثانوية » للمذاق واللون ، وتعالج أيضا الاختلافات القصوى للنظام الذرى والذى ينجم عنه هذه الكيفيات ، ومن هذه الكتب بقيت بعض الشذرات الهامة التى تعالج نظرية المعرفة. والرباعية الأخيرة هى عن الطبيعيات ، وتعالج أساساً الملامح المنطقية للبحث ، وتحتوى « الضمانات » ، وهو تركيب نقدى للنظرية العامة ، و « الأصنام » أو « بشأن العناية »(ومن الصعوبة بمكان أن يتوافق العنوان مع ديموقريطس ، على الرغم من أنه يعالج بالضبط أصل العقيدة فى الإدارة الإلهية للعالم بسبب افتقاد « الأصنام » للمخلوقات فوق الطبيعية » . ولقد بقيت لنا شذرات من كتب تعالج القانون المنطقى وبعض المشاكل المعينة .

٣ — ويتبع ذلك عدد من الكتب غير المرتبة عن العلل ، والتى يبدو أنها تناقش تلك المشاكل المتنوعة والموروثة للمفكرين السابقين . ولقد جمعت هذه بأكملها فى الكتاب السادس للوكرتيس ، وبينها عناوين مثل « العلل السماوية » و « العلل الهوائية » و « العلل الأرضية » وموضوعات متخصصة أكثر مثل « المغناطيس » .

٤ — والرباعيات الثلاثة التالية تهتم بالرياضيات وعلم الفلك ، وهى تمثل الاهتمامات التى اكتسبها ديموقريطس من زياراته لمصر والشرق . ولم يبق فعلا من

هذه الدراسات إلا العناوين ما عدا فى حالة « البدايا » التى تبدو على أنهـا نوع من التقويم نلاحظ فيه ليس فقط إيراد الحوادث الرئيسية التى تحدث على طوال العام ، ولكن نلاحظ فيه أيضا تلك الأبحاث المتعلقة بالظواهر الجوية كاحتمالات الطقس التى تذكرنا بالقصص الساذجة لديموقريطس مثل قصة نبوة الطقس . ولحسن الحظ فلقد أنقذ أحد الباحثين شذرة عن « الجغرافيا » تحتوى عـلى فكرة ديموقريطس عن شكل الأرض وتشير إلى أحد الإختـلافات العظمى بينه وبين لوقيبوس .

٥ ـــ وهناك رباعيتان عن الموسيقى تعالج الأولى الإيقاعات والأصوات ، الجميـل منهـا والنشاز ، وتقدم نظرية الإلهـام الشعرى ، تلك النظرية التى فتحت المجال فيما بعد لمبالغات كبيرة . أما الثانية فنجد فيها أولا نقدا لهومير أو كما يبدو من الشذرات نقدا لكلمات وعبارات هومير ، ونقدا لمشاكل مثل : « من هى أم إيموس راعى الخنازير ؟ » وقد استنتج ديموقريطس أن اسم الأم هـو « الفقر » ويبدو أنه بهـذا يشير إلى أن الأشعار يجب أن تفهم فهما رمزياً أو مجازياً . وتوجد هنا أيضا مناقشة هامة عن أصل اللغة ، سلّم ديموقريطس فيها بأن الأسماء اخترعت عمدا أى بقصد ، ولم توجد طبيعيا وهذا موضوع تقليدى للنزاع أو الجدال . ولقد عكس أبيقور فكرة ديموقريطس فيما بعد .

٦ ـــ وأخيرا ، فهناك رباعتيان عن « الأمور الفنية » . تعالج الرباعية الأولى الموضوعات الطبية مثل التغذية ، والثانية تعالج موضوعات مختلفة مثل الرسم والتكتيك والمعركة ذات التسليح الثقيل والزراعة ، ولقد ضمّن ديموقريطس العمل الأخير (الزراعة) مناقشة عن الترتيبات السليمة لزراعة كرم العنب ، والتى تكررت فى جورجيكس وكولو ميلا لفيرجل .

ولقد ألحقت هذه القائمة من الرباعيات بقائمة من المقالات المتنوعة ، البعض منها يشير إلى اهتمامات مشرقية والبعض الآخر مثل «رحلة حول المحيط» و « بشأن

التاريخ ، (وهو بالضبط بحث بالمعنى القديم) لا يزال يشير إلى العرض الواسع لاهتمامات ديموقريطس . ولقد أخبرنا شيشرون أيضا أن الأسلوب الذى يكتب به ديموقريطس منمق ، وأن سرعة هذا الأسلوب ، وتحديد عباراته « تجعله أكثر استحقاقاً بلفظ شاعرى من لغة الشعراء الهزلية » . وهذا ثناء طريف ولكنه مبهم إلى حد ما . كما أكد لنا شيشرون أيضا أن هذا الأسلوب أسلوب واضح إذا قارناه بأسلوب هيراقليطس الغامض . وهذا الحكم تحمله بصعوبة الشذرات الباقية . ولقد أدرجه ديونيسيوس مع أفلاطون وأرسطو كموضح « الأسلوب الوسيط » فى الإنشاء .

وهذا المسح الموجز « للرباعيات » يبين للوهلة الأولى أن ديموقريطس كان رجلا ذا مجال عقلى أكبر بكثير من المجال العقلى للوقيبوس ، فلقد اشتق موضوعاته لا من الدوائر التقليدية للفكر الفلسفى فى اليونان فقط ، ولكن من أغراض واهتمامات أخرى استقاها من زميله المواطن ، كما استقاها من منابع عديدة ، واجهها فى زياراته للدول الأجنبية .

ويبدو أن ديموقريطس كان قد سعى إلى أن يؤسس فى كتاباته شيئاً مثل المجالى الكلى ، يضم فيه المعرفة الموجودة إلى الفكر ، ويردهما بقدر المستطاع إلى كل منهجى ، وبدون شك فإن أعظم جزء فى نسقه هو الجزء الخاص بالنظرية الذرية التى تعلمها من أستاذه لوقيبوس : ولكن المجال العريض لاهتماماته وتفكيره الخاص مكناه من أن يقيم هذه النظرية فى علاقاتها مع أقسام المعرفة الإنسانية الأخرى ، وأن ينظر إلى هذه المعرفة فى مناسبتها الحقيقية . وتبعاً لذلك فديموقريطس لم يستطع فقط أن يربط النظرية الذرية بنظرية أخلاقية التى كانت رغم سذاجتها وعدم استقلالها حاوية لبذور السعادة ولبذور فلسفة الهدوء المريحة للقلب ولكنه كان شاعراً أيضا فى معالجته للنظرية الذرية بعلاقاتها بالمشاكل الأخرى .

ولقد بين ديموقريطس على وجه الخصوص نظراً أثقب من نظر لوقيبوس فى معالجة الصعاب الميتافيزيقية التى تتضمنها النظرية الذرية . وأكثر من هذا فإن تشوق ديموقريطس الشره للتفاصيل قاده إلى الاهتمام الكبير بتفسير دقائق النظرية الذرية

والنتائج المتضمنة فيها ، ولقد لوحظ هذا الاهتمام بوجه خاص فى معالجته للطبيعة ولتجمع الذرات وفى معالجته « للكيفيات الثانوية » المكتسبة بواسطة الأجسام المركبة ، وفى معالجته للتفاصيل الدقيقة لعملية الاحساس ، ولقد بين ديموقريطس فى كل هذه التفاصيل حذقا وتمحيصاً لا نجدهما فى دائرة الحماس الفظ الذى طغى على لوقيبوس . وقد برهن ديموقريطس كثيرا جدا ، وفى كثير من الأحيان ، على حبه للتفاصيل الأمر الذى لم يصبر عليه أبيقور .

وعلى الرغم من أن الفضل فى توحيد كل أجزاء الفلسفة الذرية فى كل مؤسس على مبدأ ميتافيزيقى واحد وبسيط ينسب إلى أبيقور ، فإن كثيرا من الأجزاء المتعلقة بالجوانب الفيزيقية والميتافيزيقية للمذهب الذرى كانت قد وصلت إلى أعلى نقطة من الفهم الدقيق لها عند ديموقريطس .

* * *

ونحن نمتلك ميزة كبيرة عندما ندرس ديموقريطس وهى : أن مادة قيمة جدا من أقواله لا زالت موجودة . حقا لقد ألقى الشك على أصالة بعض أقواله هذه، خصوصا تلك المتعلقة بالنظرية الأخلاقية ، ولكن عمل الدارسين جعل فى إمكاننا أن نميز بين الأقوال الحقيقية والزائفة بدرجة عالية من اليقين . ولقد فقدت لسوء الحظ مجموعات ضخمة من المراجع التى تشير إلى نظرياته والتى تحتوى على ثروة من التفاصيل — تماما كما حدث بالنسبة إلى لوقيبوس — ورغم هذا فإنه من الممكن — استنادا إلى ما بقى — أن نصل عن كثب إلى وصف معقول لنظرية ديموقريطس ككل .

ولقد كان مصدر ديموقريطس الهام فى نظرياته أستاذه لوقيبوس ... ولا شك أن نظرية ديموقريطس كانت ذات وحدة أكثر تناسقا ، ولكن لا يمكن تحاشى تداخل الأفكار .

— ٢ —

النظرية الذرية

٢ — النظـــرية الذرية

تناول ديموقريطس الخط الرئيسى للنظرية الذرية من لوقيبوس ، بدون أى تغيير جوهرى . ولـكن هذه النظرية تحولت مرة واحدة لـكى تصبح أكثر منهجية ، وأكثر تحديدا ولبعض الأعتبارات أكثر إتقانا . ويقع فى لباب النظرية الذرية نفس الحل للمشكلة القديمة عن « الوجود النهائى » . أى ذلك التصور للجزئيات اللامتناهية وغير المنقسمة فى الخلاء اللامتناهى . ولقد اعتقد ديموقريطس — فيما يقول أرسطو مستخدما عبارات ديموقريطس — « بأن طبيعة الأشياء الأبدية هى موجودات صغيرة ، غير محدودة عدداً ، وبالإضافة إلى هذه افترض المكان على أنه لامتناهى فى الإمتداد » . وهذه العبارة رغم أنها توافق بالضبط رأى لوقيبوس ، فإنها أكثر العبارات التى تنتمى إليه وضوحا . ومن ثم تصبح الاصطلاحات التى طبقها ديموقريطس واضحة على الأساسين اللوقيبى والديمقريطى .

ولقد وافق ديموقريطس لوقيبوس فى اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها « ذرات » وحتى عن « الأجسام المؤلفة » ، وعن المكان على أنه يشبه الخلاء . ولـكن ديموقريطس أضـاف إلى هذه المصطلحات اسم « اللامحدود » للمكان ، كما أضاف — إذا وثقنا فى بلوتارك — « الأشكال » للذرات ، وهو اسم متوافق تماما مع الجزء الهام الذى يلعبه شكل الذرات فى مذهبه . وأكثر أهمية ظاهرة عند ديموقريطس هى اتجاهه نحو المشكلة القديمة عن المكان الفارغ ، تلك المشكلة التى حلها لوقيبوس بمهارة .

ولم يقبل ديموقريطس — متبعاً خطوات أستاذه — الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ، ولـكنه أكد اعتقاده فى مصطلاحاته ، فكان يتحدث عادة عن الذرات على أنها « أشياء حقيقية » ، كما وصف الخلاء لا على أنه « غير حقيقى » كما فعل لوقيبوس ولـكن على أنه « لاشىء » يقابل الاصطلاح الذى اخترعه ببساطة وهو « الشىء » الذى يصف به الذرة . ومن ثم يأتى دفاع لوقيبوس الشهير عن

وجود الخلاء ضد الرأى الإيلى عند ديموقريطس على شكل أن « الشىء لايوجد بعد ذلك أكثر من اللاشىء » . ويبدو أن أرسطو قد اقترح أساساً آخر، لو انتمى حقيقة إلى ديموقريطس فإنه سيوضح بأكبر درجة تصور الخلاء . لقد اكتفى لوقيبوس بالحديث عن الخلاء . واكتفى الإيليون بإنكار وجوده على الإطلاق واعتبروه « غير حقيقى » و « غير موجود » ، أما ديموقريطس فباستطاعته التميز بين السلبيتين اليونانيتين الاثنتين — كما يرى أرسطو — أطلق على الخلاء « اللاشىء » أو « اللاحقيقى » . وبذلك استطاع ديموقريطس على هذا النحو أن يميز الخلاء ، وأن يؤكد بجرأة فائقة هو ولوقيبوس أن وجوده يأتى من اللاوجود المطلق ، ومن ثم استطاع أن يتخلص من اعتراض معارضيه بالعبارات وبالحجج .

وعلى الرغم من أن البناء الكثير على المصطلحات ذات العبارة الواحدة ربما لايكون مطمئنا ، فإنه يبدو أن أرسطو يهتم كثيرا باستعماله للسلب . والتمحيص الذى يميز ديموقريطس ، والذى نعتقد أنه قام به هو : أن المكان ليس هو « الحقيقى » ، وليس بجسم . وليس هو « غير الحقيقى » not – real الذى لايوجد على الإطلاق ، ولكنه فقط « اللاحقيقى » unreal . وهذا التمييز يقوّى بكثرة بما يعنيه لوقيبوس . ويبدو إذن أن التصور الديمقريطى للمكان يخلط بين فكرتين اثنتين : فالمكان أحيانا هو الفراغ الذى لايوجد فيه جسم ، وأحيانا أخرى هو الموضع الذى توجد فيه الذرات .

ولم يكن ديموقريطس قانعا بأن يعطينا بهذه الأساليب شكلا أكثر وضوحاً وتحديداً للفكرة الرئيسية فى النظرية الذرية ، ولذلك فلقد دعّم هذه النظرية بثلاث إضافات ملحوظة على الأقل . فالفضل يرجع إلى ديموقريطس فى أننا أولا نجد ماينسب إلى المبدأ الأساسى ، الذى يؤسس عليه بالتبعية كل النسق الفيزيقى وهو : « أن لاشىء يخلق مما لاوجود له ، أو لاشىء يحطم فيما لاوجود له » . وتاريخ هذا المبدأ له أهميته، فلقد أعلن هذا المبدأ من قبل مليسوس قائلا : « إن مايكون ،

يكون دائما ، وسوف يكون دائما ؛ لأن مايكون ، إذ أتى إلى الوجود، فإنه يجب أن يحتاج — قبل أن يأتى إلى الوجود — أن يكون لاشيء ، وإذا كان لاشيء ، فبأى معنى يستطيع أى شيء أن يأتى إلى الوجود من اللاشيء» . وكان لسان مليسوس يقول . إن هذا يؤكد القضية البارمينيدية عن وحدة العالم أو أن العالم المادى واحد وأبدى ودائم . وعندما وضع ديموقريطس وحدة الكون أمام النظرية الذرية ، بدى للوهلة الأولى وكأنه يعلن ارتباطه بالمدرسة الإيلية واختلافه عنها فى نفس الوقت . فلقد قبل تماما من ناحية تصور وحدة العالم وأبديته : أن لاشيء يمكن أن يضاف إلى العالم ، ولا شيء يمكن أن يخرج منه ، وأن المكوّن النهائى للمادة لايأتى إلى الوجود ولا يخرج منه ، ولكنه استعد بعد كل ذلك لأن يوضح أن هذه الوحدة والأبديه لاتتناقض — كما ظن الإيليون — مع كثرة وتغير الظواهر ، على أساس أن الواحد غير المتغير ينقسم ، وأن أجزاءه يمكن أن تتحرك بفضل وجود مكان فارغ ، ومن ثم فإن هذه الأجزاء يمكن أن تقيم كل تغيرات عالم التجربة ، ولقد ظهرت هذه القاعدة من وقت ديموقريطس على أنها نقطة بداية النظرية الذرية ، ولم يكتف أبيقور باعلان هذه القاعدة فقط ، ولكنه استعد للبرهنة عليها بنوع من «الاستقراء العالمى» للظواهر . كما أعطاها لوكريتس متبعاً أستاذه ملامحه الخاصة كسلاح يرفعه أمام الفكرة الدينيه عن الخلق التعسفى بواسطه الموجودات الإلهية . كما أن هذه القاعدة تكوّن بالضرورة لباب «القوانين» الحديثة عن «كلية العلة والمعلول» و«بقاء المادة» .

ويرتبط هذا المبدأ الأساسى بقوة بمبدأين آخرين ، أقل أساسية منه ، ويمكن جمعهما معا فى إشارة مثيرة وهى : أن ديموقريطس سلّم بأن العالم «لامتناهى» ، لأنه لم يخلق بأية وسيلة بواسطة أى واحد أو أى شيء . وأبعد من ذلك سمى ديموقريطس العالم بأنه غير متغير ، وبوجه عام وصف ماذا يكون هذا العالم ككل بوضوح . إن علل الأشياء التى تأتى الآن إلى الوجود ـ يقول ديموقريطس ـ ليس لها بداية ، ولكن من زمن لامتناهى سحيق ، عُينت سلفا كل الأشياء الكائنة والتى تكون والتى سوف تأتى . و«لاتناه» العالم ليس هو هنا كما هو الحال

عند لوقيبوش ، وكما هو الحال عند ديموقريطس فى مواضع أخرى لاتناه فراغى، ولكنه تناه فى الزمان والأبدية. ولقد رأينا تماما وبوضوح من مناقشة مليسوس أن اللاتناهى متضمن فى هذه المناقشة ، فإذا أمكن خلق لا شيء من لاشيء ، فإن العالم لا يمكن إذن أن يخلق ، ويجب أن يكون حاصلا على الوجود فى كل وقت. وهنا وللمرة الثانية يقبل ديموقريطس ، ومن ورائه النسق الذرى ، الفكرة الإيلية عن أبدية العالم . كما يقبل ديموقريطس عن طريق ما يتضمنه العالم من الأجزاء التى تؤلفه « علل الأشياء » ، والذرة ، والخلاء آخذة مكانها جنباً إلى جنب مع فكره لا تناهى العالم فى الامتداد ، مثل اللاتحدد الفراغى . ومن ثم فإن العالم يبقى زمانيا بدون بداية وبدون نهاية .

وثانيا ، وفى الجزء الأخير من هذه الخلاصة ، وبالإرتباط الوثيق بفكرة الأبدية ، تقفز إلى ذهننا القضية التى تؤكد تفوق أو سيادة « الضرورة » وهى : « بالضرورة تعين سلفا كل الأشياء الكائنة ، والتى تكون والتى سوف تأتى » . لقد كان السؤال فى نظريات الفلاسفة الأولين بل فى نظرية لوقيبوس نفسه عن العلة الفاعلية من ناحية ارتباطها فقط بمشكلة الحركة ، وأكدت الضرورة هنا كمبدأ أساسى لطبيعة العالم حتمية كاملة وغير مترددة . إن التغير أمر هام ومميز . ولكن يبدو أننا نستطيع أن نرى لوقيبوس وهو يؤكد بطريقة مترددة ، أن «الضرورة» هى العلة المحركة . ولوقيبوس بتأكيده هذا إنما كان ينوى لا أن يقدم قوة خارجية غامضة يفسر بها ما يراه غير تابع لمبادئه الأساسية ، تماما كما كان يفعل المفكرون السابقون عليه ، وإنما لكى يرمز إلى الفكرة المألوفة لدينا عن « القانون الطبيعى » وهو : أن المبدأ المسيطر النهائى هو إتباع كل شيء لقوانينه الخاصة بوجوده . وهذه الفكرة التى طبقها لوقيبوس ببعض التردد ليفسر بها الحركة الأصلية للذرات أكدها ديموقريطس بثقة وبقدر أوسع حتى أصبحت تطبيقاً كلياً : « فالضرورة » عنده تحكم كل الأشياء ، وبواسطتها عينت سلفا كل مجريات الأشياء من الأبدية الكلية ، والتاريخ الكلى للعالم ليس إلا نتيجة محتمة لخطوة خطوة فى تأليف العالم الأصلى والأبدى .

وربما أمكننا أن نفترض — إذا ما قبلنا هـذا التصور — بأنه كان لدى ديموقريطس اعتراضان رئيسيان من وجهة نظره : فلقـد كان ديموقريطس يأمل أولا — كما أخبرنا أرسطو نفسه — فى أن يبحث فى الفكرة السائدةعن «الصدفة» وقد اعتبر ديموقريطس الصدفة كتصور فاسد وفضفاض من الناحية العقلية ، كما ذهب إلى أن لها خطورة أخلاقية ، ذلك أنهم يقولون بأن لاشىء يأتى من الصدفة، ولكن توجد علة محددة لكل شىء » . ولقد رغب ديموقريطس أكثر من مرة فى أن يتخلص أولا وبالكلية من الغموض،ومن القوى الخارجية الدينية وغيرها، والتى كان يسلم بها الفلاسفة السابقون عليه والفلاسفة المشهورون المعاصرون له . إن العالم كما يتصوره ديموقريطس لا يحتـاج إلى تدخل أمبادوقليس « بالمحبة والكراهية » ولا إلى تدخل انكساغوراس « بالعقـل » لكى يأتى أو يستمر فى الوجود ، إن العالم وجود طبيعى كلى ، وفعـله آلى محض ، ومحكوم بقانونه الخاص ، ولا شىء أكثر . ولقد رغب ديموقريطس أيضا وبنفس القوة أن ينكر التراث الآتى إليه من التقاليد الدينية للفلسفة ، مثل فكرة « العلة الغائية » ، فالعالم لا يحكم بواسطة خطة ، كما أن مايعتقده الناس بواسطة الدين منأن هناك غرضا فى خلق العالم أو فى خلق أى جزء من أجزائه سواء أكان عضويا أو غير عضوى لا وجود له . إن الخلق هو النتيجة غير المخططةللعمليات الطبيعية الحتمية. وهكذا، فإن الصبغة الدينية التى تعلقت بالفلسفة منذ ميلادها ، والتى تظهر نفسها الآن فى اللاهوت غير المشهور ، والتى ما زالت تأخـذ أشكالا تحلق بهـا فوق الطبيعة هوجمت كلية من النظرية الذرية . وبترك النظرية الذرية لهذه الصبغة الدينية أصبحت نسقا غير مقيد للفيزيقيا الطبيعية .

ونتائج هذا القرار هامة جدا هنا ، ذلك أنه فى دائرة التأمل الفيزيقى ، نجد أن هذه الدائرة تقدم لنا من الوهلة الأولى احتمالا للتصور العلمى الدقيق للعالم ، ومن ثم يتم تدعيم هذه الدائرة باتساع النظرية الذريه كنسق .

ولقد واجه ديموقريطس صعوبات متعددة ، وذلك حين اكتملت مبادؤه

الخاصه ، لقد وجد أنها تتضمن — على أى مستوى — مسلمات كبيرة فى صلب تصوراته . وآخر هذه الصعوبات التى واجهها ديموقريطس هى : إنه عندما تقدم علم النفس عنده بوضوح ، وجدت النظرية الذرية نفسها محاصرة بعدة صعوبات ، ذلك لأنه كان يجب عليها أن تجمع بالضرورة بين النظرية المادية البحتة وبين الاختلافات أو التغييرات الملائمة لتهذيبها والتى بدت على أنها أساسية الضعف . كذلك الأمر فيما يتعلق بالآفاق الأخلاقية ، فعلى الرغم من أن ديموقريطس قد أوضح لنا بأنه لم يتعقب هذه الآفاق ، وأنه لم يحصل على كل تطبيقاتها ، فإن تأكيده الصارم على قانون العلة والمعلول قاده مرة واحدة إلى إقامة حوار بين الإرادة الحرة وبين الحتمية . ذلك الحوار الذى ما يزال يمثل أكبر صعوبة بين جميع المشاكل التى تهتم بشئون الأخلاق . كما أن أبيقور بعد ذلك وبانزعاجه من التأثيرات العملية لنظريته الأخلاقية ، وجد نفسه منساقا إلى أن يقيم اعتراضاً ضد « الضرورة » الكلية بواسطة افتراضات طبيعية ساذجة تبغى حفظ الإرادة الحرة . ولكننا لا نجد مثل هذه الصعوبات عند ديموقريطس إذ « الضرورة » تتصور على أنها « قانون طبيعى » ، وهى حجر الأساس فى نسقه ، ونحن نتعرف عليها أساساً من خلال عرضه أو شرحه للعالم الفيزيقى .

وإذن فإذا كان ديموقريطس - ويبدو أنه ليس هناك داع للشك فى النتائج الناجمة عما جرى عليه العرف فى كل هذه النقاط - يوسع ويوطد الأفكار الرئيسية للنظرية الذرية فإنه يظهر للوهلة الأولى على أنه رجل له اهتمامات وإدراكات أوسع بكثير وأكثر من إهتمامات وإدراكات لوقيبوس . إن ديموقريطس لم يكن مقتنعا بالنظرية الفيزيقية البحتة المبتدأة من الأصل الفيزيقى ، وكان يعالج ما وراء المشاكل عندما تضغط هذه على ملاحظته ، ولكنه كان يملك نظراً ثاقبا من الطراز الأول إزاء المتضمنات الميتافيزيقية للتصور الجديد للعالم .

ولقد جعل ديموقريطس الفكرة الذرية أكثر تحديداً بتحليله الدقيق لفكرة « الخلاء » . كما أن تأكيد ديموقريطس لأبدية العالم ، وتأكيده أيضا للفكرة

الأساسية للضرورة إنما كان تمحيصاً مسبقاً الأساس الميتافيزيقى ، ليس من أجل النظرية الذرية فقط ولكن بالنسبة أيضا إلى أى نظرية علمية عن العالم . وهـذه هى فى الواقع الخاصية التى تظهر من خلال عمله . إن ديموقريطس لم يكن ذو عقل ، يمكنه من تنسيق كل اهتماماته المختلفة وآرائه فى كل مترابط متصل ،ولكن نشاطاته الجانبية المتعددة ساقته إلى ميادين غير معروفه بالنسبة إلىلوقيبوس وعلى وجه خاص ، ونظراً للعلم الذى أوضحه ديموقريطس بوفرة فإنه كان مستعدا إلى أن يفكر خارج مقترحات النظريه الفيزيقية التى قبلها .

— ٣ —

طبيعة وحركة الذرات: خلق الأشياء

الذرة الداخلى ، أو تغير جوهرها المادى أو شكلها أو حجمها . ولقد أكدأرسطو بإصرار الفكرة التى تتضمن أن التغير هو دائما صورة من التحطيم ، وقد لعبت هذه الفكرة مؤخرا دوراً هاما فى النظرية الذرية .

والإضافة الهامة الثانية التى أضافها ديموقريطس إلى الفكرة الأساسية ،هى تلك التى ذكرها بلوتارك عن ديموقريطس والتى يتحدث فيها عن « وجودات لامتناهية عدداً ، غير منقسمة وغيرمتباينة « لاتؤثر ولاتتأثر » . والواقع أن نفى الايجابية تماما كالسلبية — هو للوهلة الأولى أمر مفزع ، ولكنه يرتبط بعمق وفى الحقيقة بفكرة « التغير » ، فإذا كان يمكن أن يتغير الشىء ، فإنه يمكن أيضا أن يغير شيئا آخر . ومثال ذلك هو أنه إذا أمكن للشىء أن يصبح ساخنا ، فإنه سيسخن أى شىء آخر . يكون فى حالة اتصال به .

والآن فهذه بالتأكيد هى صعوبة تفسير التأثير والتأثر مع الرغبة فى الاحتفاظ فى نفس الوقت ببقاء أو دوام الأساس الذى يقع فى أعماق عدد من مشاكل الفلاسفة اليونانيين الأولين ،إن الحل الذى أورده الذريون هو أن الفعل و« الانفعال » فى الأشياء المركبة ممكنان ، بسبب وجود الخلاء ، الذى يمكّن الذرات المركبة من تبديل أماكنها ، وتغيير مواصفها « فهى تؤثر وتتأثر عندما يحدث اتصالها » ؛ ولكن الذرات غير المنقسمة ذاتها التى لاتختلط بالخلاء لايمكن أن تتغير أو يغير إحداها الأخرى . وعلى هذا الخط الفكرى ، فإن إضافة الفكرة الإيجابية عن عدم مقدرة الذرات أن يؤثر فيها « إذ أن مايؤثر ومايتأثر متشابهان ومتماثلان » وهذا هو ماقاله ديموقريطس كما يقرر أرسطو . وكلا من هذين التصورين يدعمان فكرة اللاتغيرية أو الصلابة المطلقة للذرة .

وبكل هذه الطرق ، فسرت الفكرة اللوقيبية البسيطة عن صلابة الذرات ، بتضمناتها الواسعة ، وفى نفس الوقت دعمت تدعيما كبيراً . ولكن بالنسبة لبرهان لوقيبوس الثانى عن عدم تحطيم الذرات والذى أسس على حجمها ، فإن موقف ديموقريطس هنا يختلف بشكل مثير . إن موقف لوقيبوس يستدعي إعتراضات متعددة ،

أهمها أن الحجم الصغير جدا ليس دليلا على عدم التحطيم ، ولقد حاول لوقيبوس نفسه أن يحل هذا الاعتراض بقوله أنه يعنى بالصغر المفرط أن الذرات لاأجزاء لها ، أى أنها غير قابلة لتقسيم أكثر ؛ والتحطيم يعتبر تقسيما للشىء إلى جزيئيات من المادة . ولكن هذا النقاش نفسه عرضة لاعتراض رياضى ؛ وربما يكون هذا الاعتراض قد نوقش بواسطه فيلسوف من المدرسة الإيلية ومؤداه : « أن ماهو بدون أجزاء لايكون له مقدار » ، والذرة إذا كانت كما وصفها لوقيبوس ، فلن يكون لها وجود فيزيقى حقيقى بالمرة . ونحن نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الاعتراضات قد أثيرت بالفعل أم لا ؛ ولكن الأمر المؤكد هو أن مناقشة لوقيبوس عن الحجم نسبت إليه أصلا رغم أنه لم يستخدمها بطبيعة الحال .

ويتنازل ديموقريطس عن فكرة الصغر مرة واحده على أنها الدليل على عدم التحطيم ، بدى وكأنه يذهب إلى الطرف الآخر . فلقد علمنا أنه قرر أن « بعض الذرات يكون كبيرا جداً » ، وثانيا أن الذرات ليست لامحدودة عدداً فقط ولكن حجما أيضاً » ، ولقد قرر أيضا أحد الثقاة أن ديموقريطس قال أنه « ربما يكون هناك ذرة كبيرة كبر العالم » . ولقد اعترض ايقور على هذه الفكرة ذاهبا إلى أنه فى هذه الحالة يمكن أن تدرك بعض الذرات بواسطة الحواس ، ومن ثم عاد ، بصورة معدلة ، لرأى لوقيبوس وهو أن الذرات صغيرة جداً و « بدون أجزاء » ويبدو أن ديموقريطس لم يدرك هذه الصعوبة ، وربما لاحظنا تلك الحرية التى جعلت ديموقريطس يعكس تصوراً للوقيبوس بدون تردد حينما تبين له أنه ليس مطلوبا ، وهذه الحرية فى الواقع تبرهن على استقلال ديموقريطس عن أستاذه .

ومن الواضح أن ديموقريطس اعتمد على فكرة الصلابة فى برهنته على بقاء ودوام المادة ، مدعما هذه الفكرة وشارحا لها بتعديلاته الخاصة . ولقد أوضحت ملاحظة قيمة لجالينوس الاختلاف فى هذه النقطة بين مدارس الذريين المختلفة والذى عرف كأثر قديم . يقول جالينوس : «فهم أيدو أن الأجسام الأولى لا يمكن

أن يؤثر فيها ، وبعضهم مثل التابعيين لأبيقور سلموا بأن الذرات لاتنكسر بسبب صلابتها ، والبعض الآخر مثل مدرسة لوقيبوس سلموا بأن الذرات لاتنقسم بسبب صغرها. إن إهمال ديموقريطس هنا هو أمر غريب، كما أن وصف موضع أبيقور بعيد عن الصواب . وفى الحقيقة إن الفرد يتعجب دائما ، أفلا يوجد هناك بعض الخلل أو الاختلاط !! أليس موقف ديموقريطس فى الواقع هو تماما ذلك الموقف الذى وصف أولا ؟

لقد خص لوقيبوس الذرات « بخواص أولية » هى الحجم والشكل ، وتبعه ديموقريطس فى ذلك ، ولكنه مرة أخرى فسر متضمنات أفكاره بمنطق جديد وبتركيب غير متردد . وقد لوحظ بوضوح اختلافه المثير عن لوقيبوس فيما يتعلق بحجم الذرات ؛ ذلك أن عدم قبوله للصغر لمناقشة البقاء أو الدوام جعله يتنازل بصراحة عن الصغر ، وأن يسلم بذرات كبيرة جداً ، ولقد كان اتجاهه فيما يتعلق بشكل الذرات له نفس الخاصية ؛ لقد سلم لوقيبوس بأن الاختلافات فى الأشياء المركبة يرجع بأكبر قدر إلى اختلافات شكل الذرات المكونة لها . وأن ملاحظة الاختلافات العظيمة فى الأشياء تقودنا إلى قبول العديد من الأشكال المختلفة للذرات. وديموقريطس الذى كان يهتم — بعقله العبقرى — أكثر من استاذه بالاختلافات الناجمة عن الشكل الذرى ، بدى وكأنه يصل بهذه الفكرة إلى نتيجتها ، ومن ثم فلقد أكد بأن أشكال الاختلاف الذرى « لامتناهية » عدداً . ويجب أن ننسب إلى ديموقريطس تلك المناقشة الأولية الغريبة التى تقوم عليها النتيجة « أنه ليس هناك من سبب يوجب أن يكون أى شىء من نوع معين وألا يكون من نوع آخر » . والآن فإنه لمنطق بطبيعه الحال أن تتضمن الاختلافات اللامتناهيه فى الشكل الاختلافات اللامتناهية فى الحجم لأنه من خلال تحديدات نفس الحجم ، لاتنتج إلا اختلافات محددة فى الشكل ، ولا يمكن أن نحصل على اختلافات أكثر فى الشكل إلا بزيادة فى الحجم . وبالنسبه لوقيبوس الذى استقر على صغر الذرة وذلك لبقائها أو دوامها ، فإنه لو كان قد أدرك هذه الحقيقة ، لكان أدرك الصعوبة الحادة التى تقوم وراء رأيه. أما ديمقريطس فباستعداده لقبول وجود ذرات « كبيرة جدا » ، لم يكن رأيه

معرضا لنفس الاعتراض . أما أبيقور فلقد عاد إلى فكرة الصغر ، لكي يعترض على ادعاء لاتناهى الأشكال فى الذرات على أساس أنه يتضمن اللاتناهى فى الحجم . ومن ثم إمكانية إدراك بعض الذرات . ولكن ديموقريطس — صحح مااعتقد أنه خاطىء عند لوقيبوس ، ورغبة منه فى تضييق سعة الخلاف فقد سلم بأن الذرات حاصلة على كل نوع من الشكل والحجم .

ولقد تابع ديموقريطس استاذه تماما فى التفاصيل الأخرى التى تتناول طبيعة الذرات ؛ فلقد تصور جميع الذرات مثله على أنها كائنات متجانسة تماما فى الجوهر المادى ، وهذا التصور يعتبر ضروريا ضرورة نهائية للمذهب الذرى ، كما أنه الحالة الوحيدة التى تمكّن المذهب المادى من أن يدعى وحدة أساسية فى وصفه للعالم ، وبالمثل فلقد أدرك ديموقريطس « الاختلافات » الثلاث للذرات ، وهى الشكل والوضع والنظام كما أقرهم لوقيبوس ، ولقد عبّر ديموقريطس عنهم بهذه الاصطلاحات الشيقة « الاتزان » و « الدوران » و « التماس » . ويمكننا هنا ملاحظة إضافتين مزدوجتين ؛ فديمريطس — لكونه حراً كما رأينا فى إضافة أى حجم للذرات — انتفع أكثر من لوقيبوس باختلافات الحجم ، وعلى وجه خاص جعل هذه الاختلافات العلة المباشرة للاختلاف فى « ثقل » الذرات خلال الدوران السريع كما تصوره هو نفسه . والملاحظة الثانية هو أنه لما كان ذلك الشيء يجذب عقله الكبير بعنف ، فإنه فسر بتمحيص كبير ، التركيبات المختلفة للذرات فى مركبات ، والتأثير الذى ينتج فى الحواس بواسطة أشكالها وترتيباتها المختلفة . دافعا الانتباه بوجه خاص إلى الاختلافات فى المذاق واللون . وهذا سوف يكون له اعتباره ، عندما نعالج وصف ديموقريطس للحواس .

وهناك على أيه حال ، وزيادة على ذلك ، مشكلة صعبة تتعلق بآراء ديموقريطس ، وتؤثر لا على تصوره للذرة وحسب وإنما تؤثر أيضا على وصفه لحركة الذرات الأصلية وسلوكها فى الدوان الكونى السريع ، فهل عيّن ديموقريطس للذرات « ثقلا » على أنه واحد من الخواص الأولية أو لم يعين ؟ وهل جعل الثقل علة لحركات

الذرات أو لم يجعله كذلك ؟ لقد أشار الثقاة القدماء إلى اعتراض له اعتباره على هذه النقطة ؛ كما أن المناقشات الحارة مازالت تجرى بين الدارسين المحدثين حولها . ويبدو أنه من المناسب أن نناقش هذه المسألة فى علاقتها بالحركة الذرية وبالدوران الكونى السريع ، وأن نقبل هنا بأن ديموقريطس مثل لوقيبوس كان مقتنعا بأن يكون الحجم والشكل وحدهما هما الخاصتين الأوليتين للذرة ، وأن « الثقل » بمعناه المطلق ، إنما جاء بعد ذلك فى النظرية الذرية ـ وربما بواسطة نوسيفانس ـ وأنه عرف تماما بواسطة أبيقور من حيث اتصاله الوثيق بوصف أبيقور العام للحركة الذرية.

وربما استطعنا الآن أن نشرع فى تقييم وصف ديموقريطس للحركة الأصلية التى تمثل الخطوة الأولى فى تكوين الأجسام المركبة . ومع أن المعلومات التى وصلتنا متباينة ومتناقضة إلى حد بعيد ، لدرجة أنه يبدو للوهلة الأولى أنه من المستحيل أن نقرر ماهو رأى ديموقريطس فى الواقع ؛ إلا أن أبحاث الدارسين المحدثين فى هذا الموضوع الصعب ، أوضحت بأكبر قدر ، أساس هذا الرأى. كما أن التناسق العملى لنتائج هذه الأبحاث جعلت فى الإمكان تأسيس أو قيام النظرية التى تشير إلى موقف ديموقريطس بشىء من الثقة . وسوف نجد أن ذلك الموقف لايختلف فى أساسه عن موقف لوقيبوس . وإنما كان أكثر وضوحا .

وأنه لمن الضرورى أولا أن نهتم بما يعرف الآن على أنه رأى زائف ، فأبيقور فى تفسيره لنظريته الخاصة عن الحركة الذرية ، وجد أن هذه الحركة تنشأ أو تولد من سقوط الذرات إلى أسفل خلال المكان الفارغ بسبب ثقلها ، ولكنه رفض فكرة أن تقابل الذرات إنما يتم بسبب أن الأثقل يسقط بسرعة أكبر فيلحق بالأخف ؛ إذ أنه أشار إلى أنه فى المكان الفارغ تماما ، حيث لايمكن أن توجد مقاومة على الإطلاق ، تسقط جميع الأجسام أيا كان من ثقلها بمعدل متساو . ودائما مايفترض أن أبيقور يناقش هنا ضد رأى ديموقريطس الذى مثل بأنه يضيف الثقل المطلق إلى الذرات ، ويجعله كما فعل أبيقور نفسه علة السقوط العمودى الأساسي.

ولقد أفسد نفوذ أبيقور بعض الشواهد القديمة التى بدت وكأنها تؤيد هذا الرأى لديموقريطس ، ولكن هناك أشارات أخرى لا يمكن معالجتها بهذه السهولة . منها أن سمبلقيوس أخبرنا بأن الذريين يقولون إن « الذرات تتحرك بفضل الثقل الذى فيها،خلال الخلاء ، الذى يستسلم لها ، ولايقدم أية عوائق تغير أماكنها ،وبوضوح أكثر « يقول الذريون إن الذرات التى تتشابه جميعا فى الجوهر ، لها ثقل ، ولما كان بعضها أثقل ، فإن الأخف يضغط عليه بما هو أثقل ، كلما هبط إلى أسفل ،وكلما ارتفع إلى أعلى . ومن ثم فقد قالوا بأن بعض الذرات تبدو خفيفة ، وبعضها يبدو ثقيلا » . وبالمثل فعل ثيوفراسطوس الذى قرر بوضوح أن ديموقريطس « يميز الثقيل والخفيف تبعا للحجم » ويظهر أنه يجعل الثقل هو السبب فى تعليل حصول جميع الذرات على نفس الباعث على الحركة » . ويبدو أن شيشرون عبر أيضا عن نفس هذا الرأى . كما أن هناك فقرتين لأرسطو أبعد أهمية من هذا ، يقرر أرسطو فى فقرة منها أن ديموقريطس كان يقول أن كل مالاينقسم يكون ثقيلا بالنسبة إلى زيادته (فى الكتلة أو الحجم) ، أما الفقرة الثانية فتذهب بعد القضية البسيطة « والأكبر منها هو الأثقل » إلى تفسير الرأى الذرى بأن الاختلاف المباشر فى الثقل مع الحجم ليس مقبولا بالنسبة الأجسام المركبة ، لأن الجسم المركب ذا الحجم الكبير قد يحتاج إلى خلاء أكثر . ولكن يجب أن تكون النسبة بين الحجم والثقل مضبوطة فى الذرة التى نفترض أنها لاتحتوى على الخلاء . وهكذا نجد أمامنا مادة قيمة للتدليل على وصف الذرات بالثقل من ناحية ، وعلى اعتبار الثقل العلة الرئيسية للحركة من ناحية أخرى .

والآن فبالنسبة لدليل سمبلقيوس ، فلربما أمكن أن نناقش كيف أنه وضع نفسه — لمدى معين — خارج المسألة بتناقضه مع ذاته ، ذلك لأنه على الرغم من إضافته الواضحة للحركة إلى الثقل فى الفقرة المقتبسة عنه ، فإنه يقرر فى مكان آخر بأن « الذرات تتحرك فى خلاء لا محدود بواسطة القوة » . كما أيد فى فقرة أخرى مشهورة أن نرضي تماما بمناقشة عن عدم الثبات . إلا أن هناك دليلا على أن الذريين

يستطيعون اعتبار الثقل نفسه نوعا من الصدمة الداخلية وعلاوة على هـذا فلدينا عبارة أرسطوا لواضحة والتى تذهب إلى أن ديموقريطس ربط الثقل بالحجم، واقتراح ثيوفراسطوس بأن الثقل هو علة الحركة . ولـكن ينبغى أن نلاحظ أولا أن أرسطو لايتكلم عن الثقل كخاصية أولية للذرات كالشكل والحجم ، ولكنه يعتبر الثقل كخاصية ثانوية مشتقة من الحجم ، ولم يشارك أرسطو ديموقريطس فى تصوره للثقل المطلق ولـكن أرسطو يتحدث فقط عن الذرات من ناحية أن بعضها أثقل أو أخف من البعض الآخر، وبالفحص الدقيق فى عبارة سمبلقيوس بأن الذريين « يقولون أن بعض الذرات تبدو خفيفة وبعضها تبدو ثقيلة » نجد أنها تشير إلى اعتبار الثقل لا على أنه خاصية مشتقة للذرات وحسب ولـكن على أنه وهم أوخداع من بعض المعانى أيضا . ولـكنه لايزال أمامنا بعض الضوء الذى يمكن أن نلقيه على هذه المشكلة ، وهذا يتمثل فى عبارة أخيرة لسمبلقيوس يصفـها فى مصطلحات ذرية منتظمة : أن النار تتحرك إلى أعـلى لأنها تضيق ذرعا ببعض الأجسام ، ولهذا السبب فهى تبدو خفيفة ، وبالنسبة للأشياء الأخرى ، فإن الثقل وحـده ، يبدو عـلى أنه ينتمى إليها ـ كما يبدو أنها تتجه دائما نحو المركز » . وسمبلقيوس يتحدث هنا فى الحقيقة لا على الذرات وإنما عـلى الأجسام المركبة ، ولـكن تشابه العبارتين يشير إلى أنهما يجب أن يؤخذ معا ، وأن الجملة الأخيرة تمدنا بمفتاح قيم لأن ذكر « المركز » يبين بوضوح كاف أنه يفكر فى الدوران الـكونى السريع التى تـكون الأجسام « الأثقل » فيه أكثر قدرة على مقاومة الحركة الدائرية للدوران السريع ، ومن ثم تتجمع عند المركز . ولـكن هل يمكن أن نطبق هذه الفكرة أيضا على الذرات « الأثقل » و « الأخف » ؟ أننا حينما نضع نصب أعيننا نشأة الـكون فى الدوران السريع ، فسوف نجد أن هذه الفكرة ليست مطابقة أو مناسبة فقط ، ولـكنها تتفق تماما مع المجريات الـكوزمولوجية التى أتت إلينا . ويمكن أن نشير هنا مع جمهرة المعقبين المحدثين ، بأنه على الرغم من أن ديموقريطس يتحدث بطبيعة الحال عن الذرات « الأثقل » و « الأخف » فإنه لم يصفها بالثقل المطلق ، ومع أنه اعتبر الثقل علة داخلية للحركة العمودية المتجهة إلى أسفل خلال الخلاء ، لأن

الثقل عنده كان خاصية مشتقة من الحجم يؤثر لا فى الذرات فى حالة فى الخلاء ، ولكن فقط فى الدوران الكونى السريع كقدرة على مقاومة هذا الدوران ذاته وسط درجات أكبر أو أصغر .

وإذا تمكنا من أن نبعد نهائيا فكرة السقوط العمودى ، التى ترجع إلى الثقل الأمر الذى اهتم به ديموقريطس إلى أبعد حد فماذا تكون خاصيه الحركة الأصلية للذرات إذن ؟ وماذا تكون علتها ؟ إن عدم الفهم الرئيسى هذا يمكن أن يوضح ، ومن ثم تصبح الإجابة على هذين السؤالين غير صعبة . فهناك اتفاق عام أولا على أن ديموقريطس يتحدث عن الذرات على أنها « دائما فى حركة » وليست هناك مطلقا بداية للحركة ، إذ أنه لما كانت الذرات ذاتها أبدية ، فكذلك تكون حركتها أبدية أيضا . وهذه الحركة ـ بما أنها يجب أن ترجع إلى الثقل ـ لاتكون فى اتجاه واحد إلى أسفل ، ولكنها تكون فى جميع الاتجاهات . ولقد وصف ديموقريطس هذه الحركة وغيرها بالاصطلاح الخيالى « التذبذب » . إن الذرات تتحرك هنا وهناك ، إلى أعلى وإلى أسفل ، وفى كل الاتجاهات ، إنها تتصادم ويتزاحم بعضها بالبعض الآخر من البداية ، وهى تمثل بذلك مظهر كتلة كبيرة متذبذبة . ولقد استطعنا أن نستخلص من أرسطو ، أن الذرتيين استفادوا من التوضيح المشهور الذى وضعه لوكريتس لمثل هذة الاستفادة ، والذى اشتقه من حبيبات شعاع الشمس : فكما أنها تتطاير وتتزاحم وراء بعضها البعض كيفما اتفق، وتتقابل وتفترق فى كل اتجاه ، كذلك تفعل الذرات فى الحالة قبل الكونية. وبمعنى آخر فإن ماتصوره أبيقور كرحلة ثانية للتطور عندما غيّر « الإنحراف » عنده السقوط إلى أسفل ، إلى مجموعة لامتناهية من التصادمات ، هو نفسه ماتخيله ديموقريطس على أنه حالة أبدية للحركة الذرية فى كل وقت .

ولقد ، تابع ديموقريطس لوقيبوس ؛ الذى وضع قبله « الضرورة » على أنها العلة التى تحكم كل شىء فى العالم كعلة لهذه الحركة المتعددة . ويبدو للوهلة الأولى أن هذه « الضرورة » تتناقض مع مبدئه الخاص . إذا كان له أن يفسّر تفسيرا

سلبنا؛ لأن ديموقريطس كان يعنى بالسيادة المطلقة أن لكل معلول علة ، ولكن الحركه هنا هى معلول لايمكن أن تلحق به أيه علة إلا « الضرورة » الكلية . ولقد كان على ديموقريطس إما أن يستخدم الضرورة كما استخدمها السابقون عليه على أنها وسيلة تعسفية لتفسير ما لا نستطيع توضيحه أو تعليله وإما أن يتنازل عن مبدئه. ويبدو أن مثل هذه الصعوبة كانت تشغل بال أرسطو حينما اشتكى من أن ديموقريطس « قد أوقف أى محاولة لتفسير العلة ، وأشار بكل شىء إلى الضرورة » ولكننا نجد عند لوقيبوس إشارة إلى الإجابة على هذه الصعوبة ، فالحركة الذرية الأبدية تكون فى رأى ديموقريطس وراء كل العلل ، وهى فى ذاتها العلة ككل ؛ لأنه إذا كان تصور الكائن الأبدى للعالم ليست هى الذرات فى الخلاء ، وإنما الذرات المتحركة فى الخلاء ، فلن يصبح لدينا الحق فى أن نسأل عن علة الحركة أكثر من أن نسأل عن علة وجود الذرات والخلاء نفسيهما . ونحن نستطيع فقط أن نطالب بعلة الحركة ، إذا كانت شيئا يأتى بعد الحالة السابقة من السكون . ولقد بدى أرسطو ـ بحالته التعاطفية مع النظرية ـ الذرية مدركا لهذا ، فهو يقول فى عبارة مشهورة أن الذريين « يعتقدون بأن الخلاء هو علة الحركة بمعنى أنه هو الذى تحدث فيه الحركة » . وإذا فكرنا فى هذا بالإشارة إلى التفكير الفلسفى قبل الذرى ـ فإننا نبدو فاهمين لما يعنيه .

إن الصعوبة الكبيرة لدى مذهب وحدانية الكون، وحتى فى نظرية انكساغوراس هى كيف يمكن أن نشتق من الكتلة الثابتة الأصلية للمادة ، ظواهر الإدراك الحسى وتجزئة الأشياء ، والحركة ؟ لقد شعر الذريون أنهم بتقديمهم لتصور الخلاء ، إنما حلوا هاتين المشكلتين : فالمكان الفارغ لا يفصل بين أجزاء المادة وحسب ، ولكنه يمكنها من الحركة أيضا . والانفصال والحركة فى فكرهم يتضمنان بعضهما البعض تقريباً ، والحركة هى جزء أساسى فى هذا التصور الجديد ، ومن ثم فهى « لا علة لها » أو كما فضل ديموقريطس أن يطلق عليها « ضرورية » . إن الوجود الأعلى للذرات والخلاء يحمل فى طياته الحركه الذرية .

ويبقى أن نقسم العلتين الأخرتين للحركة اللتين اقترحهما سمبلقيوس وهما « القوة » و « الصدمة » : وفى ضوء توحيد شيشرون « للصدمة » الديمقريطية بفكرة أبيقور عن الثقل ، ربما أمكن أن نفسر كلا من هذين التعبيرين على أنهما يشيران حقيقة إلى الحركة الطبيعية الأصلية للذرات بواسطة القوة الداخلية أو الصدمة على أنها جزء من طبيعتها . ولكن برؤيتنا لعبارة شيشرون وهى مرتكزة بالتأكيد على تصور زائف فحواه أن ديموقريطس خصص الثقل بأنه علة الحركة، فإنه من الأصوب ألا نضعها موضع الاعتبار . وفى هذه الحالة فإن كلا من هذين التعبيرين سوف يشيران لا إلى الحركة الأصلية للذرات ولكن إلى الحركات المشتقة الناجمة منطقيا عن الحركة الأصلية رغم أنها تعاصرها . وكنتيجة لحركات الذرات فى كل إتجاه . فإن هذه الذرات تتصادم فى الحال بعضها بالبعض الآخر ، ونتيجة لذلك تقفز إلى الوراء بادئة اتجاهات جديدة ، وهذه الحركة التى تأتى فى الواقع بعد الاصطدام الأول ، والمضادة فى كل الذرات ، ربما توصف على أنها راجعة « للصدمة » على النحو الذى بينه أبيقور فيما بعد . وبالمثل فإن بعض الذرات الأخرى تتقابل ، وربما تجتمع فى نواة صغيره متحدة ببعضها بدرجات متفاوتة من الارتباط الوثيق ، مكونة فى الواقع البدايات الأولى للأجسام المركبة . ولكن هذه النواة تستمر فى حركة دائمة، وبواسطة القوة المرتبطة بحركات الذرات المركبة ، تنتج حركة الذرات الخاصة ككل وحينما تكون ، وهذه هى الحالة مع « الدوران السريع » ، فتتكون الحركة بهذه الطريقة بواسطة تجمع الذرات ، وتساق بواسطة مجموعات من المراحل إلى تكوين الكون خارج الصدمة التى لامعنى لها للذرات . والآن ربما أتت بالقرب من أحد هـذه التجمعات المتحركه ذرة واضحة الاستقلال فما يحدث هو أن هذه الذرة ترتبط بالحركة السابقة وتستمر معها ، ويمكن أن يقال إذن أنها تتحرك بواسطة « القوة » ، وأيضا فإن هذه الحركة هى حركة مشتقة ، ولكن بالتتبع الدقيق للحركة الأصلية ، فربما أمكن اعتبار هذه الحركة المشتقة متعاصرة تعاصرا أبديا مع الحركة الأصلية . ومن ثم فيظهر أنه لاشىء من هذين الاصطلاحين يستثنى على أنه خاطىء فى تعليل أو توضيح

الحركة الذرية ، وأيضا لا شيء منهما إلا ويتوافق بأية طريقة مع الفكرة العامة التي وضعها ديموقريطس . إن الحركة الأصليه ترجع إلى « الضرورة » كجزء من تكوين الأشياء ، ولكن الحركة بواسطة « القوة » و « الصدمة » تشتق من الحركة الأصلية مباشرة .

ويبدو إذن أن ديموقريطس فى توضيحه للحركة الذرية لم يبتعد عن أى عنصر أساسى فى التصورات السابقة للوقيبوس ، ولكننا للمرة الثانيـة نجد أن أفكار الفيلسوف السابق (لوقيبوس) قد فسرت بنظر أثقب وبخيال أعظم ، خصوصاً فيما يتعلق « بتذبذب » الذرات الواحدة بالأخرى ، كما أن ديموقريطس حدد بوضوح أكثر المتضمنات الواسعة للنظرية ، وعلى وجه خاص علاقتها بالفكرة العامة عن « الضرورة » وهذا هو ما كان يجب أن نتوقعه . وأنه لشيء مرضى أن نجد أن ديموقريطس لم ينحرف فى الواقع ، انحرافاً واسعاً عن التقاليـد الذرية ، بما تضمنه تصوره عن الثقل المطلق من أنه علة الحركة العالمية إلى أسفل .

ويجب أن نقيم استدلالا مشابها ، إذا اعتـبرنا التصور الديموقريطى عن وحدة الذرات فى مركبات وهو : أن النواة الصغيرة يمكن أن تبرهن إما على لباب « الأشياء » أو على « العالم » نفسه ، وإما أن تعود كما كانت مجرد محاولات عقيمة وهناك تقرير واضح باق لحسن الحظ وهو :

أن الذرات فى حالة حرب تقوم بين إحداها وأخرى ، كلما تحركت كثيراً فى الخلاء ، وهذا يرجع إلى عدم تشابهها وإلى إختلافاتها الأخرى . وكما أنها تتحرك ، فإنها تتصادم وتتشابك بطريقة تجعل الواحدة منها تتصل وتقترب من الأخرى . ولا ينتج حقيقة أى وجود مفرد خارجاً عنهـا ، لأنه من العبث أن نفترض أن شيئين أو أكثر يستطيعان أن يصبحا واحداً . والسبب فى أن الذرات تبقى مرتبطة لزمن معين ، هو أن الواحدة منها تناسب أو تفهم الأخرى كما اعتقد ديموقريطس ، لأن بعضها يكون له جوانب غير مستوية ، وبعضها يكون معقوفاً ، وبعضها يكون مقعرا وبعضها يكون محدباً ، وبعضها يكون له أشكال مختلفة لا حصر لها .

ومن ثم فقد اعتقد ديموقريطس أن الذرات تبقى الواحدة منها متمسكة بالأخرى، وتظل فى حالة ارتباط ، لحين اهتزازهـا بواسطة ضرورة أقوى تأتى بما يحيطها فتتبعثر وتنفصل . وديموقريطس حين يتحدث عن الإتيان إلى الوجود ، وعن الافتراق أو الإنفصال الذى يقابله ، إنما يتحدث لا عن الحيوانات فقط ولكن على النباتات أيضا وعلى العوالم وعموما على كل الأجسام المدركة .

وهناك نقاط كثيرة فى هذا التقرير تستحق الملاحظة نوجزها فى ناحيتـين ، الأولى أن هذا التقرير يعتبر تحديدا وتنقيحاً لآراء لوقيبوس ، والثانية أنه يرسم خطوط النظرية الذرية اللاحقة . فلقد أعاد هـذا التقرير من ناحيـة أولى فكرة « حرب الذرات » والتى ترجع إلى عدم تشابهها فى الشكل ، وهذه الفكرة تعيد إلى أذهاننا الفكرة القديمة عن كره الضد لضده ، وما يتعلق بها من أن الشبيه يتحد بالشبيه . وهذه كانت لها آثار كبيرة فى التوضيح اللاحق للدوران الكونى السريع ، فديموقريطس رغم أنه لم يكن متذمرا مثل أستاذه من التوسط بين السابقين عليه، وتوحيد أفكارهم فإنه كثيرا ما يبين تأثيرهم .

وما هو أكثر أهمية عنده هو : إصراره على الطبيعة المضبوطة لاتحاد الذرات فى مركبات . فالخلق الجديد أى النواة أو الجسم المركب لا يمكن أبدا أن يكون « واحدا » بالمعنى الدقيق ، فالذرات لا تتحد لكى تكـّون جسما جديدا ، ولكنها تحتفظ حتى فى المركب بطبيعتها المنفصلة ، وتظل متباعدة بمسافات أكبر أو أصغر من الخلاء . « إنه لمن المستحيل » ــ كما استشهد أرسطو بأقوال ديموقريطس فى صورتها الكاملة ــ « للشىء الواحد أن يصنع من شيئين ، أو للشيئين أن يصنعا من شىء واحد » . فالترابط هنا يكون آلياً بحتا . ولقد وضع مؤلف متأخر هذه الفكرة على هذا النحو الواضح : « إن ما يبدو خليطا ، هو فى الحقيقة تجاور للذرات ، الواحدة منها تجاور الأخرى بمسافات صغيرة ، وكل ذرة منها تحتفظ بطبيعتها الخاصة التى كانت لها قبل الاختلاط » .

وكان على النظرية اللاحقة أن تؤكد بإصرار على أن لكل ذرة فى المركب أن

تحتفظ بحركتها الخاصة أيضا . وتكملة لهذا التصور نجد أن فكرة التحطيم النهائى للمركب ، إنما تكون بانفصال الذرات الراجع إلى بعض القوى أو الصدمات الخارجية ، وهذه بالطبع هى الفكرة التى شارك الذريون بها انكساغوراس ، ولكنها وضعت هنا بوضوح كبير وكان لها أهمية متزايدة . ومن المميزات الخاصة بديموقريطس هو تنقيحه أو تصفيته للتفاصيل الخاصة بالشكل الذرى ، وتأثيره على وحدة الذرات. وهذا التنقيح هو بالطبع أعظم مشاركة واضحة لديموقريطس فى تفاصيل النظرية الذرية . وقد فسر النظرية الذرية لا حبا فى تفاصيلها الخاصة ، ولكن كما سنرى فيما بعد ، لارتباطها الوثيق بالآثار الناتجة عن الإدراك الحسى .

ولقد نقح ديموقريطس وأمد النظرية الذرية هنا أيضا بإنماشه الخاص لها بالخيال . وحقيقة أن ليس هناك جديد ، ولكن مافعله هو أنه أضاف وأنعش وأحيا الخطوط العريضة التى وضعها لوقيبوس . ويجب علينا الآن أن نتتبع أفكاره فى شكل واحد للتجمع الذرى وهو الدوران السريع علة خلق العالم .

— ٤ —

الدوران الكونى السريع : خلق العوالم

الدوران الكونى السريع : خلق العوالم

لم يسجل ديموقريطس أية إضافات قيمة فى تفصيل تلك النقطة من النظرية . ولكن يبدو أنه فسّرها ودعّم بكثرة أفكارها الرئيسية. ولقد رأينا فى القسم الأخير كيف أن الذرات المتحركة ، فى كل الاتجاهات ، خلال الخلاء ، تتصادم وتتزاحم، وفى بعض الأحيان تتشابك الواحدة منها بالأخرى . وتبقى فى تجاور يكوّن تجمعات جديدة من المادة محاطة بالخلاء . وتختلف هذه التجمعات فى عدد الذرات التى تتضمنها ، وفى قوة أو تراخى وحدتها؛ وطبقا لهذه الاختلافات يُحدد الحجم والشكل والكثافة والثقل المركب الجديد . فبعض المركبات ؛ بما أنها تتكون من ذرات وثيقة الإحكام مع خلاء قليل ، تكون صلبة وثقيلة ، أما المركبات التى تتكون من ذرات قليلة نسبياً مع خلاء كثير ، فتكون لينة وخفيفة .

ويجب أن نفترض أيضا — رغم عدم وجود دليل مباشر على ذلك — أن ديموقريطس أدرك أن لكل تجمع من هذه التجمعات الجديدة حركتها الخاصة المميزة ، التى تكون بمثابة حاصل حركات الذرات المفردة ، المحددة باتجاه حركاتها الأصلية ، والحركات الجديدة المشتقة من « صدماتها » المتعاقبة واحتكاكاتها . ولكن مثل هذا التجمع ، لا يكون حاصلا ، فى أية حالة ، على نتيجة فاعلية ، ولا يؤدى إلى تكوين العالم، إلاحينما يسقط هذا التجمع المركب فى الحركة الخاصة «للدوران السريع » . ومن ثم فبواسطة العملية التى أشار إليها لوقيبوس أصلا والتى أعيد الاهتمام بها فى ضوء الأفكار الرئيسية الديمقريطية ، ينتشر « الكون » ؛ بأرضه وهوائه وسمائه وأجرامه السماوية .

وإذن فالسؤال الأول الذى يجب أن نسأله هنا ، هو سؤال واضح تماماًوهو: ما هى علة « الدوران السريع » الذرى ؟ لقد كانت إجابة لوقيبوس غامضة ، ولكن مع ديموقريطس أصبحت النظرية أكثر تحديدا . ولدينا أولا عبارة غاية فى

الوضوح لديوجينيس يقول فيها « لقد قال ديموقريطس ، أن كل الأشياء تأتى إلى الوجود من الضرورة ، لأن « الدوران السريع » هوعلة جميع الأشياء. والدوران السريع يسميه بالضرورة » . وعبارته هنا قاطعة . وإذن فلقد اعتقد ديموقريطس أن الدوران السريع يرجع إلى عملية القوانين الطبيعية ، وأنه يتكون بواسطة الذرات كأثر لخصياتهـــا ، وحركاتها ، وإصطداماتها . وإذا كان ديموقريطس قد « سمى الدوران السريع بالضرورة » ، وإذا كان هذا قد حدث بالفعل ، فليس لنا أن نفترض أنه كان يعنى بذلك أن هذا الدوران السريع مسلمة لا تفسر مثـل الحركة الأصلية للذرات ، ولكنه يعنى بذلك الإشـارة إلى حصـيلة تلك الحركة ، ذات النتائج الهامة والمثيرة ، لدرجـة استحقاقهـا للعنوان « الضرورة » . وهـذا يتفق تماما ، وإلى أبعد حد ، مع ما نتوقعه من موقف ديموقريطس الرئيسى ؛ « فالدوران السريع » له تأثير ضرورى عـلى عمليـة الحركة الذرية تحت شروط معينة ، ولكن أرسطو فى مجرى مناقشته للصدفة « وللتلقائية » يبدو أن يقترح تفسيرا آخر ؛ إذ أنه قال بشواهد صحيحة للذريين ، ولـكن هناك بعضا يعتقد بأن « التلقائية » هى العلة حتى للسماء التى فوقنا ولكل العوالم ؛ لأنهم يقولون إن الدوران السريع والحركة اللذين يفصلان ويرتبان الكل فى هذ النظام إنما نتجا تلقائيا » . وفى موضع آخر بيّن المعقبون عليه بشواهد واضحة لديموقريطس أن « الدوران السريع يبدو أنه ينتج ويولد تلقائيا وبالصدفة » .

ويبدو أننا هنا أمام تناقض ظاهر ؛ ليس فقط بالنسبة إلى التقرير الأول عن علة الدوران السريع ، ولكن أيضاً بالنسبة إلى المبادىء الجذرية جـدا فى نسق ديموقريطس ؛ فهل يمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى المفكر الذى أسس نسقه على المسلمة « أن لا شىء يأتى إلى الوجود بواسطة الصدفة ، ولكن توجد لكل الأشياء علة محددة » ومع ذلك يقرر بأن الدوران الـكونى السريع ، أعظم وأهم عامل فى الخلق أتى « تلقائيا وبالصدفة » . وإذا كان ديموقريطس قد فعل هذا فماذا كان مقصده ؟ إن دليل أو شاهد أرسطو لا جدال فيه ، ولا يمكن أن يكون

هناك شكا جادا فى أن ديموقريطس قد أعطى فعلا هذين التوضيحين الغير متوافقين ظاهريا لأصل الدوران السريع وهما أنه « ضرورى » وأنه يأتى إلى الوجود « تلقائيا » .

ولقد حاول بعض الكتاب المحدثين بعد أن واجهتهم هذه الصعوبة أن يبذلوا قصارى جهدهم فى تفسيرها وحلها . ثم إن ناقدا (*) بعد أن سلّم — بدون أن يميز بما فيه الكفاية بين هذه الحركة الذرية بوجه عام — بأن أرسطو يستخدم هنا « التلقائية» بمعناها المعتاد كنتيجة لما يحدث « عرضا » ، أى بدون الإشارة إلى « العلة الغائية » فى وجود الأشياء . ولذلك فلقد قلب هذا الناقد تصور «التلقائية» إلى تصور قوة مسيطرة خارجية تماماً مثل « العقل » عند انكساغوراس ، ومن ثم فإن القول بأن الحركة الذرية تكون « تلقائية » أصبح يعنى أنها « تنبع من ذاتها بدون علة » ، ومن ثم فإن ديموقريطس يقيم من وجهة نظر أخرى ، ما عبر عنه بقوله ، إن حركة الذرات ترجع إلى الضرورة ، وبالتحديد فإن الذرات تخضع هنا ببساطة عندما تتحرك،إلى قانونها الخاص بوجودها كأجزاء متحركة بالطبيعة. وإذن فتصبح « الضرورة » و « التلقائية » متحدتين على هذا النحو فى المعنى . وهذه تسوية ماهرة ، ولكنها لا يمكن أن تقبل ؛ لأنه من الواضح تماما فى متن السياق أنه يجب ألا يكون هناك سؤال عن الحركة الذرية بوجه عام وإنما يكون السؤال بالنسبة إلى الحركة النوعية للدوران السريع . وما هو أبعد أهمية من هذا هو مالم ندركه فى الفقرة التى اجتهد فيها أرسطو فى تحديد المعنى الدقيق « للتلقائية » و «الصدفة» ، ووصل فيها إلى نتيجة محدده؛ ومن هنا فإنه أوجب بأمثلته الفاحصة القاطعة أن تستعمل الكلمة بمعنى مختلف تماماً .

إن الخطة المناسبة لفهم هذا ، هو أن نبحث فى النتائج التى استقاها أرسطو من هذه النقطة التى نحن بصددها . فلقد كانت كل مناقشة أرسطو فى الطبيعيات ،

(*) Liepmann : Die Mechanik der Leucipp - Democtritischen Atome p.p. 34-35.

مساقة بلغته الفلسفية الخاصة ، ولقد أشار مباشرة إلى تصوره عن « العلة الغائية » وهو يشير إلى « الصدفة » وإلى « التلقائية » . والنتيجة التى توصل إليهما هى أن « التلقائية » هى تلك التى تحدث أو تأتى إلى الوجود « بالعرض» أى بدون الإشارة إلى العلة الغائية ، وأن حوادث الصدفة ما هى إلا تقسيم للتلقائية وتهتم بالأفعال التى تكون مادة للإختبار المتعمد . والآن فإن هذا لا يمكن أن يكون فى الحقيقة متوافقاً مع دقة أفكار الذريين ولكن الأمر الذى له قيمته هنا هو أن الذريين عندما يقولون بأن الدوران السريع « تلقائى» ، فإن جزءاً من مقصدهم يتجه نحو إبعاد الغرض أوالخطة ؛ إن الذرات لا تكوّن نفسها فى الدوران السريع لكى ينتج الكون ؛ فليست هناك خطة سواء فى أجزاء الذرات أو فى أجزاء أى قوة دخيلة . إن الذرات تقع فى الدوران السريع « عرضاً » أو «كيفما اتفق » ، والنتيجة التى تتم ـ بواسطة عملية الضرورة الدقيقة ـ هى العالم .

إن مقصد ديموقريطس كانت بلا شك مضادا للغائية ؛ وذلك كما رأينا كان واحداً من أهدافه الكبيرة نحو تدعيم « الضرورة » كأساس لنسقه وهناك نقطة أساسية بقيت دائما فى العرف الذرى ؛ وهى أن خلق العالم لم يكن نتيجة لخطة ، فقد تحدث شيشرون عن التحام الذرات الذى ينجم عنه الكون ، على أنه تلاق اتفاقى أو عرضى ، كما أن لوكرتيس صوّر الوضع على نحو سليم فى عباراته المشهورة : «وليس بخطة ، أخذت البدايات الأولى للأشياء مكانها، كل فى ترتيبها، بواسطة عقل مدرك ؛ كما أنها لم تقم بالفعل بالاتساق على أى الحركات يجب أن تبدأها كل منها ، ولكن لسبب هو : أن الكثير منها ، والذى يتغير بطرق متعددة خلال العالم ، يضطرب ويصطك بالصدمات ، من زمن غير محدود ، وبمحاولته التحرك والاتحاد على أشكال متعددة فإنه يقع فى النهاية فى نفس الميل من حيث هو وبذلك يخلق عالم الأشياء ويتماسك معا » . فليس هناك بالطبع فى فكرة « التلقائية» أى شىء لا يتناسب أو لا يتفق مع الفكرة الأساسية « الضرورة » ؛ فتكوين الدوران السريع هو حصيلة العلل الطبيعية : الشكل ، والحجم ، والحركات ،

واصطدام الذرات ، ولكنه غرضى أو اتفاق لأنه غير محتم كلية بواسطة غرض أو خطة .

وإننى لاشك أن هذا كان إلى حد ما التصور الديموقريطى ، لأنه ليس تفسيرا مرضيا تماما . وذلك لكونه قائما على التصورات الأرسطية التى لم تكن حاضرة لديموقريطس بتمامها . ويمكن أن نصل إلى نتيجة أكثر إقناعا إذا استطعنا أن نحدد تصور ديموقريطس الخاص « للصدفة » و « للتلقائية » . ونحن فى وضع نستطيع أن نقوم به فيما يبدو لى . فلقد أخبرنا أرسطو ، أنه حتى أولئك الذين اهتموا تماما بأن كل معلول يمكن أن يشير إلى علة محددة (ويجب أن يضم إليهم الذريون حتى ولو لم يكونوا هم الوحيدين فى تصوره فإنهم اعتادوا أن يقولوا : إن بعض الأشياء ترجع إلى الصدفة ، وبعضها لا ترجع إليها . فتصور « الصدفة » إذن يجب أن يتفق مع مصطلح « الضرورة » . ولقد احتفظ لنا أرسطو لحسن الحظ ، بإشارة عن طبيعة هذا التصور ؛ فهو يقول إن الشخص الذى يقرر بأن الدوران السريع ينتج تلقائياً ؛ يميز بين خلق هذا الدوران السريع وبين خلق الحيونات والنباتات «لأنه ينتج من حبة واحدة زيتونا ، ومن حبة أخرى رجلا» ، ولا يوجد هنا بوضوح أى سؤال عن مثال يحدد خلق هذا أو خلق ذلك أن ما يجعل خلق الزيتون والرجل مختلفا عن خلق العالم ، هو بوضوح البذرة المحددة ، ويمكن لفرد أن يقول فيما يتعلق بهذه البذور أنها يجب أن تنتج زيتونة أو رجلا ، ولكنه بالنسبة إلى الذرات المتحركة فى المكان والمتصادمة فإن من المستحيل أن نقول : أى هـــذه الذرات سيسقط فى الدوران السريع ؛ لأنه لا يوجد شىء خاص فى طبيعة الذرات يحتم هذا ويبدو إذن أنه كان لدى الذريين تصور علمى دقيق «للصدفة» ، فهم يعلمون أن لكل شىء علة ، وأن « الضرورة » تحكم الكل ، ومع ذلك فإننا فى كثير من الحالات لا نستطيع أن نتكهن أو نتنبأ بما سيحدث ، ولا نستطيع أن نصل إلى العلة ، ونحن ننسب مثل هذه الحوادث إلى « الصدفة » . ولقد ظهرت هـذه الفكرة بواسطة فقرة أخرى لمناقشة أخرى أرسطية ، بدا فيها أرسطو وكأنه يضع نصب عينيه

رأى ديموقريطس وهذه الفقرة هى : « إن العلل التابعة والناجمة عن « الصدفة » يجب أن تكون غير محددة ؛ وهذا هو السبب فى أن الصدفة تبدو وكأنها تنتمى إلى اللا محدد . كما ليس فى إمكان الإنسان أن يتحقق ويتثبت منها » . وإذا قارنا هذه الفقرة بعبارة دوكسو جرافر التى يقول فيها إن ديموقريطس اعتبر الصدفة « كعلة لا يمكن لعقل الإنسان أن يتحقق منها » فإن الشك بعد ذلك لا يكون مقبولا . ولقد ثبتت هذه النقطة نهائياً ، حينما وجدنا سمبلقيوس يتحدث عن تصور ديموقريطس « للتلقائى »أو الآلى « كعلة غير محددة » . إن التصور الذرى « للصدفة » إذن هو كما قلنا ، تصور ذاتى خالص يتفق مع الرأى العلمى للطبيعة ؛ إن « الصدفة » ليست قوة خارجية تأتى لتفسد أعمال « الضرورة » بواسطة إنتاج نتيجة لاعلة لها ؛ إنها ليست إلا توضيحا وظهوراً عادياً وتاماً لهذه « الضرورة » ، ولكن حدود الفهم الإنسانى تجعل من المستحيل علينا أن نحدد ماذا تكون العلة . وهناك حالات خاصة : مثل تجمع الذرات من شكل معين ، والحجم ، والوضع ، والنظام ، والحركة ، صنعت جميعها لأجل إنتاج الدوران الكونى السريع وكل العمليات ليست إلا منفذة للقوانين العالمية للعلة والمعلول ؛ ولكننا لا نستطيع أن نعرف ماذا تكون تلك الحالات ، ومن ثم فإننا نضيف ما ينتج إلى « الصدفة » . إن أبيقور الذى كانت فكرته عن « إنحراف » الذرات « فى وقت أو مكان معينين » متناقضة بالتأكيد مع الضرورة الكلية ، وجد نفسه منساقا إلى قبول وجهة نظر مختلفة بعض الشىء عن الصدفة . ولكن التصور الديموقريطى المبتعد عن أى تناقض مع مبادئه الأساسية ، كان متوافقاً تماما مع هذه المبادىء ، وكان يشكل مثالا طيباً لتوافق وإتقان تفكيره ، كما كانت فكرته عن أصل الدوران السريع بعيدة عن الاضطراب والغموض لأنه أوضحها وقواها ، فالدوران السريع نتج كحصيلة لا يمكن تحاشيها للعمليات الطبيعية ، ولكنه لم يكن تابعاً لمثال معين كما أنه لا يمكن للإنسان التنبؤ منه .

ولم يعط ديموقريطس وصفاً منفصلا لتصوره لعملية تكوين العالم فى الدوران

السريع . ومن ثم فإن ما فُحص عن هذه الفكرة عند لوقيبوس أعتبر على أنه مقبول لدى الذريين بوجه عام . ولكن ربما كان لنا أن ندرس هذه الفكرة فى بعض نواحيها من جديد فى ضوء الأفكار الديمقريطية العامة ؛ خصوصاً وأنها تلقى مزيداً من الضوء على المشكلة المتنازع عليها المتعلقة بمكان « الثقل » فى النسق الديمقريطى.

ويجب أن نشير هنا إلى أننا لم نجد أى آثار فى نظرية لوقيبوس عن خلق أو تكوين العالم للثقل سواء كعلة فاعلية أو كعلة منتجة ، إنها الذرات الأكبر أو ذات الكتلة التى عن طريق امتدادها ، تكون قادرة على تقديم مقاومة للدوران السريع، ومن ثم تتجمع عند المركز ، أما الذرات الأصغر والأدق فيضغط عليها ، وتحمل حول الحركة الدائرية الكاملة للدوامة . وهكذا فنحن نرى السبب فى موافقة الرواة ، فى إنكارهم إلحاق الثقل المطلق إلى الذرات بواسطة ديموقريطس، ومازلنا نرفض قبول افتراض الخاصية الأولى للثقل كعلة للحركة إلى أسفل وكسبب لاصطدامات الذرات ، وما ينجم عنها من تكوين للدوران السريع .

إن الذى كان يعنيه أرسطو إذن حينما قرر أن « ديموقريطس كان يقول أن كل الجزئيات غير المنقسمة تكون أثقل تبعا لزيادة كتلتها » أو ما قرره فى مكان آخر « بأن الأكبر منها هو الأثقل » هو ما نجد أنفسنا الآن فى وضع يسمح لنا بتفسيره أو بالإجابه عليه . ويجب أن نلاحظ هنا ثلاث نقاط فى المناقشة الأرسطية : —

١ — إنه لم يتحدث مطلقا عن الذرات على أنها — وبفضل وجودها — مادة صلبة تمتلك « الثقل »، ولكنه يتحدث فقط عن بعض الذرات على أنها « أثقل» أو « أخف » من الأخرى . وفى فقرة مشهورة بيّن لنا « أن الفلاسفة السابقين لم يتكلموا أبداً عن الثقل المطلق أو الخفة ، ولكنهم استخدموا هاتين الكلمتين نسبيا. إنهم لم يقولوا ما هو « الثقيل » أو ما هو « الخفيف » ولكنهم قالوا فقط ما هو « الأثقل » وما هو « الأخف » بين الأشياء التى لها ثقل » . وفى كلمات أخرى فإن

المفكرين الأولين ، لم تكن لديهم فكرة عن ثقل الشيء كخاصية مقارنة لحجمه أو شكله ولكنهم فكروا فى الثقل كأثقل وأخف من حيث تقديم الشيء لمقاومة أكثر أو أقل أمام القوة المحركة الخارجية .

٢ — وقد فكر أرسطو خلال مناقشته للثقل بشكل كوزمولوجى ، واعتبر « الثقل » على أنه اتجاه « إلى أسفل » أى تجاه المركز ، واعتبر « الخفة » على أنها اتجاه إلى أعلى أى تجاه الخارج . وهذه الفكرة ليست غريبة علينا ، لأن تأثير الثقل فى الممارسة العادية هو الحركة « إلى أسفل » أو كما تقول تجاه الأرض ، على الرغم من أن الاتجاه المطلق لمثل هذه الحركة هو مضاد بالضبط للجهة المقابلة لنا من الكرة الأرضية .

٣ — إن النقطة الرئيسية فيما يتعلق بديموقريطس هى أن الثقل مشتق ومناسب للحجم ؛ فالذرات الأكبر هى الأثقل .

وإذا طبقت الآن الفكرة الأرسطية على نظرية خلق أو تكوين العالم الذرى ، كما فسرت عن طريق ديوجينيس ، فإنه يبدو أن هذه الفكرة تناسبها تماما . وليست هناك أية أسئلة عن الذرات الحرة المتحركة فى خلاء لاحدود له؛ وليست هناك أية أسئلة عن الذرات الحرة المتحركة فى خلاء لا حدود له وليست هناك أية أسئلة عن الذرات المتحركة فى خلاء لا حدود له ؛ ولكن الأسئلة إنما تكون عن الدوران الكونى السريع الذى لا تعنى فيه « فوق» و « أسفل » شيئا إلا تجاه المركز أو خارجا عنه . والذرة « الأثقل» هى ما تكون بالضبط « الأكبر » ، ومن ثم تتحرك تجاه المركز ؛ لأنها أكثر قدرة على مقاومة القوة الدخيلة للحركة الدائرية ، وهى أثقل لا يسبب ثقلها المطلق ولكن — استنتاجا فقط — لأن الأكبر يكون أكثر صعوبة فى التحرك ونستطيع أن نقول بدون أن نحمل اللغة فوق طاقتها ، إن الذرة الأكبر حاصلة عن ثقل أكبر ، أى قوة مقاومة أكبر ولكن لا على وزن أكبر . وهذا التقدير المعطي إنما نتج عن التقابل — الذي اقتطفه أرسطو من

ديموقريطس ـ بين الذرات الصلدة التى يتناسب ثقلها بالضبط مع حجمها وبين الأجسام المركبة حيث يكون الثقل النسبى للأشياء من نفس الحجم مختلفا تبعاً لاختلاف كمية الخلاء الداخلة فى تركيبها ، ومثال ذلك أن قطعة من الصوف أخف من قطعة من البرونز من نفس الحجم ؛ لأنها تحتوى على خلاء أكثر ، ونحن هنا بلا شك داخل الكون ، و « الثقل » يعنى الاتجاه نحو المركز ، ولكن الصوف خفيف لأنه يحتوى على خلاء أكثر فى كتلته ومن ثم فإن أقل مادة خالصة تجذبه ، حيث يكون ، تجاه المركز .

إن لغة أرسطو تنطبق فى الواقع ـ وتنطبق فقط ـ على الذرات داخل الدوران الكونى السريع ، ولقد أظهر هذا التصور اتفاقا بين الآراء الظاهرة الاختلاف فى العرف عن ديموقريطس . ولقد كان الرواة على صواب حين أنكروا إلحاق الثقل إلى الذرة كخاصية ثالثة مع الحجم والشكل ، لأن الذى يقرر هذا إنما يتحدث من وجهة النظر الأبيقورية التى تقرر أن الثقل هو علة الحركة العمودية الأصلية المتجهة إلى أسفل . وليس هناك شك من جهة أخرى فى أن ديموقريطس قد تحدث ـ كما قرر أرسطو ـ عن «أثقل» و « أخف » الذرات ، وقال عن «الأثقل» أنه كيفية مشتقة ومعتمدة على الحجم ، وتدعى إلى الوجود ـ حيث هى ـ فى الدوامة ، على أنها معاكسة للحركة الدائرية للدوران السريع . وذلك فى الواقع تعبير مختصر يشير إلى ما هو غير متضمن فى وصف ديوجينيس لنظرية لوقيبوس .

وقد سلّم ديموقريطس مثل لوقيبوس بأن العوالم لا متناهية فى العدد ، ولكنه أضاف إضافات هامة إلى النظرية بتنقيحه ، وباتقانه معرفة الاختلافات بينها . ومن ثم قدّم لنا تفاصيل تتعلق بنمو العوالم وتدهورها وتحطيمها . ولقد جُمع كل هذا فى الوصف التقليدى المثير التالى :

إن العوالم غير محدودة فى العدد ، ومختلفة فى الحجم . وفى بعضها لا يكون هناك شمس أو قمر ، وفى بعضها تكون هذه ـ الشمس والقمر ـ أكبر بما هي عليه

فى عالمنا ، وفى بعضها الآخر يكون هناك عدد أكبر لها . والمسافات بين العوالم غير متساوية ، وفى بعض المراكز توجد هناك عوالم أكثر ، وفى الأخرى توجد عوالم أقل : بعضها ينمو ، وبعضها يصل إلى عنفوان شبابه ، وبعضها الآخر يتدهور أو يأتى إلى الوجود من جزء واحد ويسقط فى الآخر . والعوالم تتدهور الواحدة تلو الأخرى ، بواسطة الاصطدام . وبعض العوالم تكون بدون مخلوقات حية وتكون كلها رطبة ... والعالم ينمو إلى عنفوان شبابه لدرجة عدم استطاعته قبول أية إضافات من الخارج .

وهناك فى الحقيقة حرية فى التأمل ، وشجاعة فى التخيل ، فى هذه الأفكار التى تتقابل بالفعل مع الأفكار الجسورة والمحددة المنسوبة إلى لوقيبوس . ولم يكن ديموقريطس مستعداً فقط لتخيل أو إدعاء لا تناهى الدوران الكونى السريع فى العالم ، وإنما كان مستعداً أيضاً لأن ينظف كل مكان فى تخيله ، وأن يسلّم بالاختلاف بين عالم وآخر؛ ذلك الاختلاف الذى شاهده بين أعضاء نفس أنواع الأشياء فى العالم الواحد . ولقد بيّن لنا ديموقريطس ، أنه فى بعض المراكز المنتشرة فى المكان، توجد عوالم مغلقة ومحتشدة بكثافة،وأنه توجد عوالم أخرى أقل فى الإحتشاد ، وبينها مسافات كبيرة من الخلاء آهلة بالذرات الحرة . وتختلف هذه العوالم فيما بينها من الداخل أيضا. إن ديموقريطس لم يكن مقيداً بخبرته عن عالمنا ذى الشمس والقمر والنجوم ، ولكنه استطاع أن يتصور عوالم بدون شمس أو قمر ، وأن يتصور أن هناك عوالم جديدة لا توجد حياة فيها بواسطة الرطوبة التى تساعدها على ذلك. وهناك عمق رائع فى الرأى المتعلق بكل هذا يبدو أنه يضيف مقاماً أصيلا للنظرية الذرية .

وربما تكون فكرة المراحل المختلفة للنمو فى العوالم أكثر أهمية للتطور اللاحق لهذا النسق ، فليست كل هذه العوالم « كاملة » ولكن بعضها ما يزال يتزايد ، بينما يبدأ البعض الآخر فى التدهور. وربما تكون الفكرة العامة قد اقترحت فى مراحل عالم امبادوقليس الذي قام عن طريق « المحبة » و « الكراهية » ، ولكن هذه

الفكرة فُسرت هنا بطريقة أقل تعسفية ويمكن أن نلاحظ على وجه خاص ، تلك العبارات الرائعة التى تحتوى على جرثومة النظرية ككل عن النمو والتدهور: فالعالم كالتركيب العضوى الحى ، يستمر فى النمو بقدر ما يستطيع أن يأخذ فيه ، وبقدر تمثله للمادة الذرية الدخيلة. ولكن لا يمكن أن يستمر هذا حينما يصل نهائيا إلى فترة معينة تزيد فيها فقدانه المادة على كسبها ، ومن هنا يحل فيه التدهور والانحلال النهائى . وإنى أعتقد بأن الفكرة القائلة بأن العالم قد ينمو فى جزء واحد ويتدهور فى جزء آخر خاصة بديموقريطس ، وأنه يمكن فهمها بأقل صعوبة ممكنة خلال المبادىء الذرية، ولكنها دليل بعيد على وضوح خياله فى إدراكه لاختلاف الأحوال بين العوالم اللامتناهية .

ولقد أقام ديموقريطس أيضا من الوهلة الأولى فكرته عن التحطيم النهائى للعوالم ، فكما أن للعالم ميلاد فى العالم الكونى ، فيجب تماما أن يمر ويتحلل مرة مرة إلى ذراته المكوِّنة له ؛ وهذه الذرات وحدها هى الأبدية ، كما ويمكن لهذا التحلل النهائى أن يحدث داخليا كنتيجة لاستمرار عمليات التدهور ، ولكن ديموقريطس — بجهد خيالى رائع — يتصور احتمالا آخر وهو : أنه كما يمكن للمركب الذرى العادى أن يتحلل نتيجة « للصدمة » التى تفصل تلاحم ذراته ، كذلك فإن التركيب العضوى الضخم للعالم ، يمكن أن يتحطم بواسطة تصادمه مع عالم آخر . وهذه الفكرة ليست غريبة ولكننا لا نتصور على وجه الدقة العوالم على أنها متحركة فى المكان — وهى الفكرة التى لا نجد عليها دليلا عند الذريين — وإنما نتصورها على أنها شىء ينمو فى كتلة حتى يتصادم عالم منها بعالم مجاور له وهكذا. ويبدو أن هذا يؤلف الصورة التى تقدم فى توضيح مختصر آخر وهو أن : « العالم يتحطم حينما يغلب عالم أكبر عالما أصغر » . ونستطيع أيضا أن نتصور أن « العالم الأكبر» يبتلع الذرات المكونة للعالم الأصغر فى تركيبه العضوى الخاص . وأخيرا فإن لدينا دليلا يتابعه ديموقريطس ليؤيد به الذرات المتحللة للعالم المتحطم ربما أمكن أن تضم نفسها فى شكل آخر ؛ « فعوالم ديموقريطس تتغير إلى عوالم أخرى مصنوعة من نفس الذرات ؛ ومن ثم تصبح العوالم لها

نفس التكوين ، ولكن ليس لها نفس الشخصية » . وهذا التأمل لا يظهر هنا من ناحية أخرى كإشارة إلى العوالم ولكنه يظهر بوضوح مشوّق كإشارة إلى ارتباطه بالجسم الإنسانى . وهذا دليل آخر على تشابه تناول الذريين لكل من التكوين العضوى للجسم الحى والعالم . ولقد أتقن ديموقريطس أفكار النمو ، والتدهور ، والتحطيم ، أكثر من أى توضيح حالى . وهذا يقودنا إلى الافتراض بأن هناك — على أى مستوى — ما يكفى لأن يبين الكثير الذى يدين به ابيقور لديموقريطس فى هذه النقطة ، وما يبرهن مرة ثانية على جرأة وعمق تأمل ديموقريطس .

— ٥ —

عالمنا : الأجسام السماوية والأرض

٥ — عالمنا : الأجسام السماوية والأرض

لقد لوحظ فيما يتعلق بنظرية لوقيبوس ومتضمناتها عن عالمنا ، أن لوقيبوس لم يكن لديه اهتمام كبير بالأسئلة التى تدار حول هذه المسألة ، وأنه عاد بروح رجعية إلى النظريات الفجة للأيونيين الأولين ، مهملا نتائج الملاحظة والتأمل لدى المحدثين والمعاصرين له ، ومن ثم فيوجد بناءاً على هذا الاعتبار دليل على تغير ملحوظ فى الاتجاه نجده عند ديموقريطس . وإننا نستطيع بالتأكيد فى هذا الجزء من النظرية الذرية أن نشير بيقين أكثر إلى الاختلافات المحددة فى الرأى بين كل من لوقيبوس وديموقريطس . لقد بدى ديموقريطس على أن لديه اهتماما حقيقيا بهذه الموضوعات ، وهذا كان له اعتباره الكبير فى تطور الأفكار منذ وقت المدرسة الأيونية ، كما كانت توضيحات ديموقريطس كالمعتاد ذات نظر ثاقب وتأمل جسور .

فلقد قلب ديموقريطس أولا النظرية اللوقيبية الغريبة التى تتعلق بالمواضع النسبية لمدارات الأجسام السماوية ، وسلّم بأن القمر أدنى (أى أقرب من الأرض) وتليه الشمس، ثم الكواكب الثابتة، أما فيما يتعلق بالكواكب السيارة فإنها ليست جميعاً على ارتفاع واحد. وهذا تقدم محدد، ويمكننا أن نلاحظ أن ديموقريطس قد ميّز بوضوح بين الكواكب الثابتة وبين الكواكب السيارة ، ويبدو أن النوع الأخير من الكواكب لم يكن معروفا لدى لوقيبوس . ولقد استخدم ديموقريطس أيضا ترتيبه هذا فى تفسير الحركات الظاهرة للأجسام السماوية والتى أوّلها لنا لوكريتس بوضوح ؛ إذ أنه يخبرنا بأن ديموقريطس سلّم بأن الأقرب هو مدار جسم أرضى ، والأقل قربا يتأثر بالدوران السريع . فحركة القمر هى أبطأ الحركات ، ثم تأتى الشمس بعده ، ثم حركة الكواكب الثابتة وهى الأسرع . ويرى ديموقريطس أن الخداع البصرى هو الذى تترتب عليه ظهور الكواكب على أنها ثابتة . وظهور الشمس والقمر على أنهما يتحركان فى اتجاه مضاد لحركتهما

الحقيقية ، وظهور القمر على أنه أسرع من الشمس . وهذه الفكرة العبقرية تماما والتى أخذت مكانها طويلا فى علم الفلك إنما تهمنا على وجه الخصوص لتوافقها مع الرأى المأخوذ من طبيعة الدوران الكونى السريع وتقديمها مثالا آخر « لمقاومة الوسط » . ولقد أجهد ديموقريطس نفسه بوضوح فى التوفيق بين آرائه الفلكية ونظريته العامة عن العالم ؛

وبالنسبة إلى طبيعة الأجسام السماوية ، فلقد جرى العرف أيضا على أن نوعز الاهتمام بتركيبها العام إلى ديموقريطس . ونحن نتذكر أن لوقيبوس سلّم بأن الشمس والقمر والكواكب هى كتل من المادة المأخوذة من العالم الخارجى بواسطة القشرة الخارجية للعالم التى التهبت أو اشتعلت عن طريق سرعة حركاتها فى الدوران السريع . ولقد نظر ديموقريطس إلى بنائها من وجهة نظر ذرية ، وقرر أنها تتألف من ذرات ناعمة ومستديرة ، كما هو حادث بالنسبة إلى النفس ، فالشكل المستدير كما هو معتاد فى النظرية الذرية يرتبط بالحركة ومن ثم يرتبط بالنار .

وهناك فقرة مثيرة وطريفة تبدو وكأنها توعز بمحاولة ربط هذه النظرية الجديدة بفكرة لوقيبوس وهى أن « الشمس والقمر لها حركتهما المميزة ، وكانا فى البداية حاصلين بالتأكيد على طبيعة دافئة ، ولم يكونا — إذا تكلمنا بوجه عام — متلألئين ، ولكن على العكس كانا يشابهان طبيعة الأرض لأنهما أتيا — قبل أى شىء — إلى الوجود بالتأسيس المنفصل للعالم وبعد ذلك ، وحينما ازداد حجم فلك الشمس ، دخلت النار فيه » إن فكرة لوقيبوس عن الطبيعة الأرضية الأصلية للشمس والقمر قد بقيت ، أما التغيير الذى حدث فلم يكن هنا عن طريق الدوران وإنما عن طريق احتواء الذرات الدائرية للنار . إن هذه الفكرة الجديدة لها وقعها، على الرغم من أنها — إلى حد ما — فكرة مختلطة . هذا وعلى الرغم من أن عبارة أحد الرواة التى يقول فيها إن الشمس طبقا لديموقريطس « كتلة حمراء ساخنة أو حجر نارى » تقرأ بشك كبير ، كما فعل انكساغوراس ، إلا أنها ليست متعارضة مع الفكرة العامة .

ولكن هناك عبارة لشيشرون أكثر تأكيداً تقول « أن ديموقريطس كان يعتقد بأن الشمس كانت « كبيرة » ، وتشير هذه الفكرة إلى التعارض مع الرأى الذى كان أبيقور منساقا إليه باصراره على صحة الدليل على الإدراك الحسى .

ولقد أتت لدينا فكرتان مثيرتان عن القمر ، الأولى فجة مثل الأخرى . أما الأولى فهى محاولة لتفسير ضوء القمر الكامل : « فحينما يأخذ القمر موضعه فى خط مستقيم مع الشمس التى تعطيه الضوء (أى حينما يكون القمر بالضبط بين الأرض والشمس) فإن القمر يأخذ الضوء فيه ، ويتصل الشعاع الشمسى ، ومن ثم فإنه من الطبيعى أن يكون القمر نفسه مرئياً ، وأن يُظهر الشمس من خلاله » . وهذه الفكرة الشاذة التى تقول أن ضوء الشمس يُرى من خلال القمر ، انتقدت بقسوة من بلوتارك ، كما أنها كانت تتعارض وتتناقض مع رأى أمبادوقليس الذى رأى بصواب كاف أن هذا هو الوضع الذى يُحدث كسوف الشمس . وإذا كان ديموقريطس قد تحقق من أن ضوء القمر يرجع إلى الشمس فإنه ليبدو غريبا مع ذلك أن يخترع مثل هذه النظرية الفاسدة .

وعلى العكس من ذلك يبدو أن ديموقريطس قد أجاب على المشكلة : لماذا يشبه القمر كثيراً « الأرض » بناحية خاصة قائلا أن ذلك يرجع إلى « ظل الأجزاء العالية فيه : لأن للقمر وهدات ووديان» . وتتساوى نظرية ديموقريطس فى المجرة من حيث الإثاره مع الفكرة السابقة ، ولقد وصف نظريته فى المجرة على أنها « شعاعات متصلة لكثير من النجوم الصغيرة الدائمة تلمع معا بسبب تزاحمها الكثيف» . وهناك وصف آخر أطول وأكثر شهرة، ولو أنه ينسب إلى انكساغوراس، ولذلك فليس هناك محل لتمجيد ديموقريطس لأجله هو .

إن المجرة هى ضوء كواكب معينة ، لأن الشمس حينما مرت ليلا تحت الأرض ، فإن ضوءها كان لا يزال يسقط بالتأكيد على الكواكب التى فى أعلى

الأرض ، ومن ثم أصبح ضوء الكواكب الذاتى غير مرئى لأنه تعرقل بواسطة أشعة الشمس . إن ظلا لأرض ارتفع أمام بعض الكواكب ، فأبقتها فى ظلام بحيث لا يصل إليها ضوء الشمس . والضوء الذاتى لهذه الكواكب يكون مرئيا والمجرة هى هذه الكواكب .

ولقد أثر هذا الرأى بدون شك فى فكرة ديموقريطس عن شكل الارض ؛ فلقد تخلى على وجه التحديد عن فكرة لوقيبوس عن « كروية شكل » الارض ، وقال إن الأرض ذات « شكل مستطيل » طوله يمثل واحداً ونصف من عرضه . وهذا التكوين يوافق أو يناسب المحيط العام للمجرة . ويبدو أن ديموقريطس كان يحاول هنا أيضا أن يقيم وصفه المفصل فى كل متناسق بدلا من الخليط اللاتفاق الأفكار الذى أرضى لوقيبوس . ولقد تابع ديموقريطس لوقيبوس فى التسليم بأن الأرض تميل ناحية الجنوب لان الجو هناك أضعف : « لأنه يكون غير مختلط فى الشمال ، ويكون مختلطا فى الجنوب . ومن ثم فإن الأرض تكون ثقيلة فى الجزء الجنوبى حيث تكون فيه وفرة فى الثمار والإنتاج » . ونحن لا نعلم ما إذا كان ديموقريطس قد استخدم هذا الميل الأرضى مثل لوقيبوس فى تفسير الليل والكسوفات أو الخسوفات أم لا ، إذ يبدو أن نظرية المجرة توعز بنظرة عقلية أكثر عن « ثورة » الشمس اليومية . ولكن فكرة ديموقريطس الغريبة عن ضوء القمر ، تُظهر أن ديموقريطس لم يتقدم فيها أكثر من لوقيبوس فى تحديد علة الخسوفات . إن حكمه بأن الارض «كانت فى البدء تتجول بسبب صغرها وخفتها ، حتى جاء الوقت الذى أضحت فيه سميكة وثقيلة ومن ثم أصبحت ساكنة» هى بالضبط متوافقة مع نظرية الدوران السريع . ومع أن وصف الأجسام السماوية عند ديموقريطس هو جمع غريب بين كل من حدة النظر وبين الغباء ، فإن هذا الوصف يبدو على الاقل متوافقا مع ذاته أولا ، ومع النظرية الذرية بوجه عام ثانيا ، أكثر من تلك الأفكار المختلطة والفجة التى تتصل بلوقيبوس .

وأكثر ما عالجه ديموقريطس هو بعض الظواهر السماوية والأرضية المعينة ،

التى ربما يكون من المناسب أن نضعها موضع الاعتبار . فلقد فسر ديموقريطس بغرابة النجوم ذات الذوانب على أنها خداع بصرى ينتج عندما يقترب كوكبان جداً من بعضهما لدرجة حدوث « مظهر متصل » لجسم واحد . وهذه الفكرة ترتبط بإحكام بنظرية حدوث المجرة . وأنه لأمر له مغزاه أن نذكر — أن هذه الفكرة — اتصلت بقوة بانكساغوراس اتصالها بديموقريطس .

كما أن نظرية ديموقريطس عن الرعد والبرق كانت متقنة وبينة الإختلاف عن فكرة لوقيبوس الفجة : « فالرعد يحدث بواسطة التجمعات غير المستوية للذرات ، والتى تجبُر السحابة التى تحيط بها على الاتجاه إلى أسفل . والبرق هو تصادم السحب ، وبسبب هذا التصادم تجتمع أجزاء النار الناتجة معا ، كلما احتكت الواحدة منها بالأخرى خلال فتحات الخلاء العديدة فى مكان واحد تخرج منه . والصاعقة تنتج عندما تتكون الحركة الهابطة فى سحابة ما من أجزاء النار الناتجة ، التى تكون أنقى وأدق وأكثر استواء أو كما كتب هو نفسه (أنسب إحكاماً) . والأمطار العمودية أو الدوامة تحدث حينما تمزج تجمعات النار بخلاء أكثر فى أماكن خلو تام ، وبنوع من الأغشية الخاصة التى تحيط بها ، ومن ثم تتكون فى أجسام ترجع إلى هذا الخليط ذى العناصر المتعددة وتهوى إلى الهاوية » . إن الإشارة إلى الصواعق والضواغط هى أمر مميز فى علم الأرصاد الجوية التقليدى ، ولكن الفكرة كلها بحثت فى ضوء المصطلحات الذرية .

ولقد أعطى ديموقريطس أيضاً تفسيراً للزلازل : « فالأرض تكون مليئة بالمياه ، وتستقبل أيضا كمية كبيرة من الأمطار ، وهى تتحرك بهذه الوسائل ، لأنه حينما تفرط المياه فى الزيادة بحيث لا تستطيع الأماكن الفارغة أن تحتويها ، فإن هذه المياه تأخذ طريقها قسراً ومن ثم تسبب زلزالا » . وفى أجزاء أخرى من كتب ديموقريطس نجده مشغولا بالمناقشة الشعبية عن العادة القديمة ، مثل

علة فيضان النيل . وكما اكتشف حديثا ، فلقد كشفت لنا أوراق البردى عن محاولة لتفسير ينابيع الملح .

وفى مقالة مفصلة أعطانا ديموقريطس شرحا مسهباً عن المغناطيس وخلاصته أن الشبيه ينجذب دائماً إلى الشبيه ، فالحديد والمغناطيس يتكونان من ذرات متشابهة ومن ثم فهما يتجهان إذن الواحد تجاه الآخر ، وحينما يلتصقان فإن ذرات أحدهما تندفع إلى الأخرى وتملأ الأماكن الخالية ، ومن ثم فإننا نرى الجوهرين فى حالة اتصال . ونحن نرى هنا كما رأينا فى نظرية خلق أو تكوين العالم أن الفكرة القديمة « الشبيه للشبيه » قد جذبت ديموقريطس بقوة ، ولكن أفكاره عن الشكل الذرى والحجم أعطت هذه الفكرة أيضاً معقولية جديدة . وهذه النظريات المتنوعة ربما لا يكون لها قيمة كبيرة فى ذاتها ، ولكنها بدأت ببعض الأبحاث الدائمة للتأمل الذرى وكشفت عن أصل الكثير من المناقشات المتراكمة والشاذة التى برزت كثيراً فى الخطاب الثانى لأبيقور وفى الكتاب السادس للوكرتيس .

وهناك دائرة كبيرة أخرى للبحث تعقبها ديموقريطس باهتمام واتقان كبيرين ، وتشمل علم الحيوان وعلم وظائف الأعضاء . ولقد سجل لنا تراسيلوس ثلاث كتب فى هذه الموضوعات ، ووصلنا بالفعل مجموعة كبيرة من هذه المعلومات ، خاصة بنظريات ديموقريطس . ومن الصعب أن نجد فيما وصلنا أى شىء ذرى على وجه خاص ، كما أن تأملات ديموقريطس كانت بدون شك موحى بها من نفس الاهتمامات المعاصرة بهذه الموضوعات والتى أعطت انكساغوراس نقطة البدء فى علم وظائف الأعضاء بسبب نظريته الرئيسية عن تكوين المادة .

وليس هناك فى الآراء المسجلة مالا يتفق مع النظرية الذرية ، ويمكن أن يعد أمراً يقينيا أن ديموقريطس قد أجهد نفسه كثيراً فى التوفيق بين نظرياته هنا وبين مبادئه الرئيسية كما فعل فى مجال علم الفلك . ولقد أظهر ديموقريطس هنا عمقا غير عادى وحيوية فى التأمل نحو الاهتمام بتفاصيل هذه المسائل . وبالنسبة إلى

وظائف الأعضاء الإنسانية فإن العبارة ذات الأهمية الكبيرة عنده هى أنه اعتقد بأن الرجال ينبعون أصلا من « الماء والطين » أى كما يشير إيضاح آخر أنهم جاءوا من الأرض ، وأن العناصر الرطبة فيها هى العلة الفاعلية ، ويبدو أننا نكون هنا فى منتصف الطريق بين القصص الميثولوجية القديمة لبرمينوس وبين الفكرة الأبيقورية المتقنة عن ميلاد الحيوان والرجال من « الأرحام المتأصلة فى الأرض » . وعلاوة على ذلك فإن الإشارة إلى أن ديموقريطس قد قارن خلق ما هو حار من الأرض الرطبة تو عز إلى أصل المناقشة التى عمل لوكوريتس على إماتتها نهائيا فيما بعد .

وإلى جانب هذا التخمين عن أصل آبائنا الأولين توجد هناك تفاصيل كثيرة . مثل نظريات ديموقريطس عن الجيل والحمل ، ونظرياته عن عملية الحمل وتغذية الطفل فى الرحم ، وهذه كلها توضح أن تخميناته كانت صادقة على مستوى معين . ويبدو أن أتباعه قد أهملوا البحث فى هذه الموضوعات . وهناك أيضا خط مشوق من البحث ، يبدو أن ديموقريطس تعقبه وهو : البحث فى علامات حياة الإحساس فى الجسم بعد نحو دقيقة من الموت ؛ واستدلاله هنا يعطى بلا شك خاصية مادية كلية للنفس ولانحلالها التدريجى ، تماما كما يحدث فى أى تدهور آخر لتجمع ذرى .

وفيما يتعلق بالحيوانات الأخرى ، فلدينا دلالات على نظريات قيمة. تقدمت بواسطة ديموقريطس مثل ميلاد البغال ، ونمو قرون البقر ومراحلها ، وحتى عن الأنواع الغريبة والظاهرة الصغر مثل العناكب واسيجها ، وعيون البوم ، وصياح الديكة .

كما كرّس كتابا بأكمله « للحبوب والنباتات والفواكه » . ولدينا دليل على تلك النظريه المثيرة التى تقرر بأن النباتات التى تنمو باستقامة ، حياتها أقصر من تلك التى تنمو بتعرج أو بالتواء ، لأنه من الصعب على لبن أو دم النبات أن يجرى أعلى

الأرض من أن يجرى فى الجذور ، وهذه النظرية تظهر بوضوح وكأنها استخلصت من النظرية العامة للحركة .

وأخيراً فهناك نظرية تقرر بأنه حتى الحجارة لها « نفوس » هى علة أشكالها. وهذه النظرية ليست عودة بطبيعة الحال إلى المذهب الكونى المادى الأيونى ، ولكنها نظرية مادية بحتة تقرر بأن « الحياة » لا يمكن أن يُفترض بأنها تبدأ فجأة فى العالم العضوى . وهذه النظرية لها أهميتها فى نظريات كل من أبيقور وبعض الفيزيولوجيين المحدثين .

— ٦ —

النفس والإحساس والفكر

٦ ــ النفس والإحساس والفكر

«١» النفس والعقل :

لقد ورث ديموقريطس عن لوقيبوس ، التصور العام ، بأن النفس أى المبدأ الحيوى ، جسمية ، ذلك لأنها من طبيعة النار ، كما أنها تتألف كالنار من ذرات كروية ، لأنها أكثر الذرات تنقلا . ولقد أبقى ديموقريطس هذه الأفكار بدون تغيير ، ولكن كانت له على هذه النقطة ملاحظات مثيرة ، وملاحظاته كانت مثيرة لأنها تعيننا على توضيح الطبيعة المادية الأساسية لهذا التصور ، كما أنها تشير إلى المعنى الظاهر لصعوبات هذا التصور .

ونحن نجد لدى ديوجينيس ، فى تلخيصه لمذهب ديموقريطس ، هذه العبارة التى تثير الفزع وهى « أن الشمس والقمر تكوّنا من أجزاء ناعمة وكروية ، وبالمثل تكونت النفس » . النفس إذن ذات طبيعة نارية ، ولهذا السبب يجب أن تتكون من نفس نوع الجزئيات الخاصة بالأجسام السماوية النارية ، فتصور الجزئيات الكروية يعطى خصائص أو مميزات لكل منهما .

كما أن العبارة التى أدهشتنا أكثر ، وهى تلك التى كان لها نفوذ متأخر ، هى « أن هناك نفسا فى الحجر » إنما تأيدت بتأكيد من آتيوس يقرر فيه « أن ديموقريطس قال إن كل الأشياء لها نصيب ــ بنوع ما ــ فى النفس» . ويتشابه هذا كثيرا ، وللوهلة الأولى ، مع مذهب المدرسة الرواقية ، كما أنه يسبق أفكار المفكرين المحدثين عن « مادة العقل» . ولكن من الواضح أن ديموقريطس لم يكن يقصد بها بالضبط أكثر من أنه يكون موجوداً فى كل الأشياء، حيز معين من الأجزاء الكروية التى تستطيع أن تُنتج إما ناراً وإما نفسا ، ومن ثم يكون لهذه الأجزاء الكروية نفس أيضاً بالقوة . وهذه الفكرة مثيرة ولكنها ــ فى الواقع ــ فكرة مادية بحتة .

ولكن هناك عبارة لم تسترع النظر كثيراً ، وهي عبارة صاغها أرسطو وهي تشير إلى ديموقريطس وهي « لقد ظن البعض ، أن النفس هي النار ، لأن النار حاصلة بأكبر قدر ممكن على أجزاء دقيقة ، كما أنها أكثر لاجسمية من بين جميع العناصر ، علاوة على أنها تتحرك أكثر من أي شيء آخر ، وتحرك الأشياء الأخرى » . هذا ويمكن أن نقبل هنا رأى أحد المعقبين على هذه الفقرة وهو أن « مصطلح اللاجسمي لم يستخدم بمعناه الكامل (لأن أحداً من الذريين لم يقبل هذا) ، ولكنه يعني أن بين الأجسام يكون اللاجسمي ، هو لا جسمي بسبب دقة أجزائه » . وإذا كان أرسطو يقتطف من ديموقريطس كلمة « اللاجسمي » ويرى استخدامها بنفسه بهذا المعنى الاستعاري ، فربما تخيلنا أنه قام في فكر أرسطو ، رغم هذا ، شيء من الشك في تلك المقدرة الكاملة لأي جوهر مادي معروف على إنتاج النفس . وهذا هو ما دعى أبيقور إلى افتراض عنصراً « لا إسميا » في النفس .

فإذا كان الأمر هكذا فمن الواضح أن ديموقريطس تعهد أو تكفل بتوضيح رأى لوقيبوس عن تركيب النفس ، وأنه كان تابعا الوقيبوس في إظهار الطبيعة الجسيمة للنفس. ويجب ألا ننسى هذا حينما تحين معالجتنا لأكثر الأسئلة تعقيداً وهي مباحثه في علم النفس . إن ما هو مادي — وهو التفسير الذى يعطى لأحكامه وتعبيراته — هو الأكثر احتمالا أن يكون هو الصحيح .

ولكن أين هذه النفس، وماهي وظائفها ؟ لقد رأينا أننا لا يمكن أن ننسب بثقة إلى لوقيبوس ، أكثر من أن النفس في الجسم، وأنها علة حركات هذا الجسم. ولقد سلّم ديموقريطس أيضاً بهذا الرأى ، ولكن يمكن أن نحدد هذا الرأى بدقة أكبر « فالنفس مع أنها تحرك ذاتها ، فهي تحرك الجسم الذى توضع فيه » ، ولقد تعلمنا من فقرة مثيرة للوكريتس أن ديموقريطس افترض أن النفس موزعة على الجسم ، وأن ذرات النفس وذرات الجسم ، توضع في تجاور متبادل . وهذا هو التصور الدقيق الذى كان أبيقور متحرجا في دحضه. والنفس تحرك الجسم، بنفس الطريقة الآلية التي تصورها لوقيبوس « إذ النفس قادرة على الحركة بسبب صغر أجزائها

وأشكالها ؛ ويمكن أن نتصور الشكل الكروى هنا على أنه أكثر الأشكال تحركا ، كما أنه يربط حركاته بالجسم الذى يوضع فيه ، ولقد أضاف أرسطو إلى هذا توضيحاً مشوقا فلقد قال « بأن ديدلوس جعل أفروديته الخشبية شكلا متحركا بصبها فى فضة مصهورة ، وبالمثل ذهب ديموقريطس إلى ذلك لأنه يقول إن اللامنقسمات الكروية (الجزئيات الكروية) تتحرك بسبب أن من طبيعتها ألا تبقى أبداً ساكنة . بل تجذب بعضها بعضاً ، وتحرك الجسم كله » . إن حركة ذرات النفس تحرك حقيقة الجسم .

ولكن هذه ليست الوظيفة الوحيدة للنفس ؛ ذلك لأنه على الرغم من أن حججنا ليست واضحة فى هذه النقطة ، فإنه يجب على ديموقريطس أن يكون قد سلّم بأن الإتصال بالأجسام الخارجية يحرك النفس فى الجسم ، ومن ثم يسبب الإحساس. وسيصبح هذا الأمر أوضح ، عندما ننتقل إلى مناقشة وسائل المعرفة ، ولكن يمكن أن نقتطف على ذلك بادىء ذى بدء نقداً لأرسطو يوضح لنا فيه بجلاء التصور المادى وهو : « ما دامت النفس توجد فى كل الجسم الحاس ، فيجب أن يكون هناك جسمان فى نفس المكان ، وذلك إذا كانت النفس نوعا من الجسم ».

وتوجد هنا على الأقل ، جرثومة الفكرة الأبيقورية المتأخرة عن النفس وحضورها فى الجسم ، وربطها للإحساس بالجسم ؛ وفكرة « الجسمان » توضح اعتقاد الذريين فى جسمية النفس ، وأن هذه الجسمية تكون بنفس المعنى الخاص بأى جزء آخر من الجسم . ولقد اتضحت هذه الفكرة ذاتها فى وصف متقن لديموقريطس عن فكرة لوقيبوس عن الشهيق تلك الفكرة التى ترينا بوضوح ؛ كيفية تصوره للعلاقة بين ذرات النفس وذرات البدن.

كان ديموقريطس يقول ؛ أنه كنتيجة للشهيق ، فإن شيئا يحدث لهؤلاء الذين يتنفسون ؛ ذلك لأنه ناقش الفكرة التى تقول إن هذا الشهيق يمنع النفس من أن

تكون مضغوطا عليها من الجسم ... فكان يقول : إن النفس والحرارة هما شىء واحد ، وأن النفس تتكون مما هو كروى . وعندما تحتشد تلك الذرات (التى تكون النفس) معا بسبب ضغط ما يحيط بهـــا من مادة فإن الشهيق يأتى لكى يساعد هذه الذرات . فهناك كمية كبيرة من الذرات فى الهواء ؛ مثل تلك يسميها « بالعقل » و « النفس » وحينما يتنفس مخلوق ما ، ويدخل الهواء فيه ؛ فإن هذه الذرات تدخل أيضا ، وتوقف الحركة الضاغطة ، وتمنع النفس فى الحيوانات من الخروج . وهذا يفسر لنا لماذا تعتمد الحيـاة والموت على الشهيق والزفير ، لأنه حينما ينتشر ضغط المادة المحيطة ، ولا يستطـاع طويلا إبعاد هذا الضغط بواسطة ما يأتى من الخارج ؛ أى حينما لا يستطيع المخلوق أن يتنفس ، فإن الموت يحدث. ذلك أن الموت هو رحيل الذرات من هذا الشكل عن الجسم ، بسبب ضغط ما يحيط بها .

وهذه الفقرة تشير الى نقطتين فى غاية الأهمية ؛ فوصف الموت فيها أولا هو وصف أكثر وضوحا من أى وصف ينسب إلى لوقيبوس ؛ إذ أن ذرات النفس بالنسبة للكل ، تكون خلال الحياة فى حالة صراع مع ذرات الجسم ، التى تتجه إلى مضايقتها وإخراجها عن طريق الزفير ؛ ولكن فى مقابل هذا فإن ذرات النفس النقية تدخل ثانيا بالتنفس من الهواء الخارجى . وفى النهـاية فإن هذا الصرع يبرهن على عدم المساواة ؛ فذرات النفس تذهب بالزفير إلى الخارج ، فى حين لا يأتى إلى الداخل شىء أكثر منها ؛ ومن ثم يجرد الجسم من النفس التى تعطيه الحياة والإحساس فتتلاشى . ويجب أن يتغير ويعدل هذا الوصف بنظرية مشوقة تسبت لديمقريطس وهى أنه حتى « الأجزاء الميتة من الأجسام لهـا نصيب فى الإحساس ، فى الوقت الذى يخرج فيه الجزء الأكبر بالتنفس بعيداً » . وذلك يعنى أنه حتى حينما تخرج النفس بتأثير كبير من الجسد ، وما يتلو ذلك من موت، فإن الأجزاء الكروية التى تعطى الجسد الحرارة والإحساس بمقدار ضعيف تبقى كامنة فيه . وهذه الفكرة التى تؤكد بوضوح الصورة المادية للعقل الديمقريطى،

يمكن أن نقارن بعبارة ديموقريطس التي يقول فيها « إن كل الأشياء لها نصيب في النفس » والتي قيل أن ديمقريطس استخدمها لتفسير القصص الخاصة برد الموت الى الحياة . « لأنه يبدو أن الموت نفسه لا يستطيع أن يخمد كل الحياة في الجسم ، إذ الحياة تستمر وذلك ربما بسبب صدمة ما أو جرحا معينـــا ، فتبقى ارتباطات النفس بالنخاع متأصلة البقاء . ويحتفظ القلب بنار الحياة المخزونة في الأعماق ، وبسبب هذه يبقى الجسم محاولا استرداد الحياة الخامدة ، مبرهنا على كفايته في إعادة خلق النفس » وربما أمكننا أن نقارن هذا بالوصف الذي أعطاه لنا لوكريتس عن بقايا الحياة في أطراف المحاربين التي قطعت في المعركة .

وهكذا يموت الجسد ، وبالمثل تتلاشى النفس ، وذلك لأن الذرات الدائرية المتحركة تنشتت في الهواء الخارجي، وبالطبع فإن هذه الذرات لا تخرج بالتنفس كلها مرة واحدة أو كلها معا . وليس من العجب أن نرى ديموقريطس يسلّم مثل لوقيبوس بأن « النفس فانية ، وأنها تتحطم مع الجسد » على الرغم من أنه ليس لدينا في الواقع أية ملاحظة ولو بسيطة نستند إليهـا في توصلنا إلى هذه النتيجة الهامة .

وليس أقل أهمية في وصف الشهيق ؛ تلك الذاتيـة العرضية بين « العقل » و « النفس » ، إذ أننا نصل هنا إلى نقطة رئيسية . أن كلا من التمييز بين العقل والنفس والتوحيد بينهما مهم جـداً ، وقد استشهد عليهما بعدة مقتطفات : « لقد قال ديمرقريطس ببساطة (يقول أرسطو) إن النفس والعقل شيء واحد » وهذه العبارة رددت لدى المعلقين المتأخرين . وأولا ، نجد أنه كان هنـاك اعتقاد بأن النفس تـكون موزعة على الجسم ، كما أنها تـكون علة الفكر ومقره وهذا تصور تقليدي بين الفيزيولوجيين ولكنه هنا ، ومن البداية أصبـح واضحا في ضوء المصطلحات الذرية ، ولـكن أي مكان من الجسم يستقر فيه العقل ؟ لقد كان هذا السؤال مادة جدال بين الفلاسفة ومع ذلك فلربما شعرنا بثقة بأن ديموقريطس

«كان متفقا مع العرف الذرى العام بأن العقل مقره الصدر ، فلقد قال كل من ديموقريطس وأبيقور «بأن النفس جزئين . كل جزء منها حاصل على جزء عقلى مستقر فى الصدر وأما غير العقلى فهو مبعثر فى ثنايا تركيب الجسد كله » ، وهذه العبارة غير دقيقة ، ذلك لأن الذريين لم يتحدثوا عن النفس بأنها حاصله على « جزئين » ، كما أن اصطلاحى « عقلى » و « لاعقلى » ينتميان إلى مرحلة متأخرة من التفكير ، ولكن الفكرة العامة عن التمييز بين « النفس » و « العقل » واضحة ، كما أن العبارة الخاصة بمقر النفس قاطعة .

ويعنى ديموقريطس ببساطة بتوحيده بين « النفس » و « العقل » أنهما من نفس التكوين الذرى ؛ فالأجزاء الكروية التى توزع على الجسم وتكون النفس ، تجتمع بغير اختلاط معا فى الصدر ، كما فسر ذلك أبيقور — فيما بعد — ومن ثم ينتج عن ذلك التجمع تلك الصورة المعقدة للاحساس التى تسمى بالفكر ولهذا فلقد وحد ديموقريطس توحيداً تاما بين الإحساس والفكر ؛ فالعمليتان اللتان ترجعان إلى حركة الأجزاء المتشابهة هما فى الواقع متشابهتان .

وهذا الوصف للنفس كان كبير الإثارة والأهمية ، كما كان محاولة أولى للتفكير — بعيداً عن الخطوط الذرية — فى أصعب مشكلة يجب مواجهتها دائما فى أى فلسفة مادية بحتة ، إذكيف يمكن تفسير الإحساس والفكر ووسائلها فى ضوء أساس جسمى بحت ؟ إن إجابة ديموقريطس كانت امتحاناله ، وكانت فجة ، وتركت الكثير لأبيقور لكى يوضحه بصورة كاملة ، ولكنها أعطت لابيقور الخيوط . كما أن الصعوبات التى تركها ديموقريطس ليست أكثر صلابة وقوة من تلك التى تقابلها أية محاولة حديثة تحاول أن تفسر فعل الحواس والعقل بافتراضات مادية صارمة .

* * *

(ب) الاحساس والحواس والفكر :

فيما يتعلق بالإحساس ؛ ظهر ديموقريطس على أنه أكثر شهرة ودقة

من شهرة ودقة لوقيبوس ، الذى كان مقتنعا بوضوح بالفكرة العـــامة بأن النفس هى علة الإحساس فى الجسم ، على الرغم من أنه اخترع نظرية « الأصنام » Idols كعلة للرؤية ، وكعلة للفكر فى العقل . ولقد تابع ديموقريطس هـذه الحلول بتأمل تفصيلى أكثر ، نذكر منها مسألة حواس الفرد ، وعلاقات هـذه الحواس بموضوعاتها .

ولدينا فيما يتعلق بالإحساس بوجه عام ، عباراتان مثيرتان تعكسان آراءه . فلقد أخبرنا أولا بأن الإحساس ينتج بعملية « للتغير » أو « التغيير » ، وهـذه العملية تتفق تماما مع رأى الذريين المادى بالإجمال ؛ فالموضوعات الخارجية تصطدم بذرات النفس الموجودة فى الجسم وتزعجها فتبدل مواضعها ومن ثم « يتبع ذلك الإحساس » وهذا هو ماتقرره المادية الذرية ببساطةساذجة .ولدينا هنا جرثومة الوصف الدقيق لأصل الإحساس الناجم عن الحركة الذرية والذى وصفه لوكريتس .

والعبارة الثانية أساسية جداً فى كل نظريات الإحساس الذرية وهى « أنهم يجعلون كل موضوعات الحس ملموسة ، وإذا كان هذا كذلكفإنالحواسالأخرى تـكون نوعاً من اللمس » ، فنى النسق المادى البحت لايمكن أن تـكون هناك أية صورة للاتصال بين جسم وجسم آخر ماعدا بالتماس . وإذا كانت ذرات النفس الـكروية فى حالة حركة ، فإنها تـكون كذلك فقط ، بواسطة لمس تجمع ذرى آخر . وهذه الفكرة مستقرة بدون شك فى أساس كل النظريات عن « الأصنام » و « السيلان effluence » التى نقابلها فى وصف الحواس الأخرى . وفى النهاية فإن الذريين يشعرون بأمان معين بخصوص حاسة اللمس ،لايشعرونه دائما بالنسبة للبصر أو السمع .

وإذاكانالأمركذلك ،فربماتوقعناأن ديموقريطسسوفيكرسبعضالاعتبارات لحاسة اللمس ذاتها . ولـكن يظهر من فقرة منفردةيعالج فيها ديموقريطسإحساس

البرودة والسخونة ، أنه أشار اليها على أنها راجعان إلى اختلافات فى الحجم والشكل فى الذرات المؤلفة الموضوع . وليس لدينا دليل على أن ديموقريطس قد ناقش هذا ، فثيوفراسطوس فى نقده الطويل لنظرية الإحساس ، مرّ على هذه النقطة دون أن يلاحظها . والحذف الملحوظ هو بلا شك فى الجزء الذى يرجع إلى نفس الروح الساذجة للذوق العام والتى حفزت ديموقريطس إلى نص آخر يقول فيه « الرجل هو ذلك الذى نعرفه جميعا » ولعل ديموقريطس كان أيضا — كما اشار النقد الحديث — غير شاعر تماما ، بأن المشكلة الأساسية للمس سوف تبحث بصورة حقيقية ، المشكلة النهائية المتعلقة بالعلاقة بين التماس الفيزيقى والإحساس السيكولوجى . وعلى أى حال فإنه لمن الواضح أن ديموقريطس فى وصفه لبقية الحواس ، كان مهتما أساساً بأن يحسب حساب التماس . وأن هذا سبب له كثيراً من المتاعب .

ومن الواضح أن الحاسة القريبة الشبه باللمس البسيط هى المذاق ، ذلك لأنه فى المذاق ، تمد أجزاء من الجسم — اللسان وسقف الفم — للتماس المباشر مع الموضوع ، ومن ثم فهى تدرك هذا الموضوع تماما كما يدرك أى جزء من الجسم موضوعا يلمسه . ولكن هذا ليس كل مافى الأمر ، فكما أن الجسم يزود بإحساسى السخونة والبرودة من الموضوع الذى يلمسه بهذه الطريقة فكذلك يحصل اللسان وسقف الفم على إحساس أبعد يعبر عنه بصفات الحلاوة ، والمرارة ، والحموضة ، والملوحة ... الخ . وهذه ليست صفات أو كيفيات للذرات ، لأن كيفيات الذرات الوحيدة هى الحجم والشكل ، والثقل فيما يتعلق بالدوران الكونى السريع ؛ كما أنها ليست طبقا لديمقريطس كيفيات فطرية أو غريزية للتجمعات الذرية وفليس هناك من الكيفيات المدركة الأخرى (بجانب الكيفيات الأولية الثلاث) مايوجد بالطبيعة ، ولكنها كلها مجرد خبرات للحس كلما تغير ، ومن هذه الخبرات يقوم الإدراك الحسى » . وهذه الفكرة على جانب كبير من الأهمية فى فهم نظرية الإحساس الديمقريطية ؛ فالاختلاف فى المذاق هو أمر ذاتى بحت

وليس فطريا فى الموضوع ، وهذا الاختلاف ينتج عن التغير فى وضع ذرات النفس بالنسبة للسان ولسقف الفم .

ولكن ليست صفات المذاق لهذا السبب تعسفية ، إذ أنها تحدث ، حيث هى ، وحينما تكون ، عن انعكاس اختلافات الحجم والشكل فى الذرات المؤلفة للموضوع . ولقد اهتم ديموقريطس بهذه النقطة اهتماما واضحاً ، وفسّر بتفاصيل كاملة تأثير اختلاف الأحجام والأشكال الذرية على المذاق . ومثال ذلك أن المذاق الحاد ينتج عن ذرات صغيرة ولطيفة « بأركان كثيرة ومنحنيات » ، وتتخلل هذه الذرات الجسم ، وتجعله حاراً بواسطة انتاج الخلاءات فيه « وذلك لأن ماهو حاصل على خلاء أكثر هو أكثر يسراً لأن يصبح حاراً » . والمذاق الحلو يرجع إلى أشكال دائرية ، ولكنها ليست صغيرة ، تتخلل الجسم ولكن « ليس بقوة أو بسرعة كبيرة » . وعلى هذا النحو فسّر ديموقريطس الاختلافات الصغيرة فى الشكل التى تحدث تمييزات دقيقة بين الحموضة والمرارة والملوحة والحرقة .

والآن فمن الواضح هنا أننا حصلنا على ميكانيزم أكثر دقة من الحاسة البسيطة عن اللمس ، وأن الارتباط لايزال بعد بعيدا عن الإحكام ؛ ذلك أن الاختلاف فى شكل ذرات الموضوع المقدم إلى الإدراك ليس تعرفا بسيطا على مثل هذه الاختلافات ، ولكن الاختلاف إنما يكون فى الإحساس الذاتى البحت بالمذاق . وأكثر من ذلك فهناك احتمال أبعد للفشل فى الوصول إلى الموافقة أو المطابقة ؛ فالاختلاف فى الإحساس بالنسبة إلى الموضوع المدرك إنما ينتج عن تغيير مواضع ذرات النفس فى اللسان وسقف الفم ، ولكن هذا قد يختلف باختلاف الأفراد أو يختلف بالطبع عند الفرد الواحد فى أوقات مختلفة ، ومن ثم يصبح ماهو حلو بالنسبة لحيوان معين يبدو مراً بالنسبة لآخر ، كما أن الرجل الواحد قد يختلف فى أحكامه عن المذاق فى حالتى صحته ومرضه « إننا يجب أن نعرف » يقول ثيوفراسطوس « لا الشىء الايجابى فقط ولكن السلبى أيضا ، مثال ذلك أن نفس المذاق لايظهر على أنه هو نفسه بالنسبة للجميع ، كما يقول ديموقريطس » ، ذلك لأنه ليس

هناك مايمنع ماهو حلو بالنسبة لنا أن يكون مرآ بالنسبة لبعض الحيوانات الأخرى . ولقد أعطانا ديموقريطس فى فقرة أخرى تفسيرا فيزيقيا يقول فيه « إنه لمن الأهمية أن نعرف فى أى حالات الجسم تدخل هذه (الذرات) ؛ إذ أن هذا التدخل فى حد ذاته لايحدث أدنى اختلاف لأن نفس الشىء ينتج أحيانا تأثيرات متضادة ، كما أن الأشياء المتضادة تنتج أحيانا نفس الشىء » . لقد تأكد هنا بقوة وعلى هذا النحو العنصر الذاتى فى المذاق ،ولكن المطابقةالدائمةوالحقيقية بين الموضوع والادراك هى أمر خطير . وهنا يبعث القول المشهور لديمقريطس الذى سنفحصه ونحن بإزاء نظريته الميتافيزيقية وهو « الحلاوة تكون بالاتفاق والمرارة تكون بالاتفاق » . وهناك علامات على الاختلاف الممكن بين الإحساس والحقيقة .

ومن الواضح أنه من اليسير جدا . وبدون أى إجهاد ،أن نرد حاسة البصر إلى مصطلحات اللمس ؛ فالموضوع الذى تراه لايلمس عينيك ، ولكن يجب أن توجد صورة ، أقل مباشرة ، للتماس . لقد فسّر لوقيبوس البصر بفكرتى « الأشباه » أو « الأصنام » . والأشباه تقذف باستمرار من سطح الأشياء ، وتسير فى الهواء حتى تتماس مع العين ، وبإثارة هذه الأشباه لذرات النفس ينتج الإحساس البصرى ، تماما كما يعطينا اللمس المباشر الأجسام الخارجية إحساسا بالحرارة أو بالبرودة . إن الثقاة الذين نسبوا هذه النظرية للوقيبوس ، نسبوها أيضا لديموقريطس ، ونحن نجدها أيضا بهذه الصورةالمقارنةالبسيطة لدى أبيقور . إن فكرة التماس بقيت ومازال اللمس هو العلة فى الاحساس ،ولكن اختراع « الأشباه » أو « الأصنام » هو الذى يترك مجالا لاحتمال الخطأ مثل أن « الشبه » قد يشوّه أثناء عبوره . إن الصعوبات التى تعترض هذه النظرية كثيرة وواضحة ،فأرسطو مثلا أثار السؤال التالى: لماذا يجب فقط على العين أن ترى ، ولا يجب على أجزاء الجسم الأخرى التى تحتوى على ذرات النفس أن ترى؟ كما تساءل ثيوفراسطوس بمناسبة كيفية استطاعة شخصين رؤية بعضهما ، وقال إنهما لن يريا بعضهما لأن « أشباههما » يجب

أن يتصادما حينما ينظران إلى بعضها . ولقد سخر أرسطو أيضا من عبارة ديموقريطس التى تقرر بأنه إذا كان هناك خلاء ، ولاشىء يتخلله ، فإننا نستطيع أن نرى « ما إذا كانت هناك علة فى السماء » وهذه صعوبات سطحية ، ولكنها تشير إلى الضعف الذى يقوم وراء هذه النظرية .

وهناك مع ذلك دليل يرينا أن ديموقريطس نفسه كان قلقا من ناحية بخصوص هذه الصعوبات ، وكان يرغب من ناحية أخرى إلى أن يصل بنفسه إلى نظريات مبتكرة فى الرؤية ، متملصا من العرف الذرى الحاد ، ومتقنا لتصور لوقيبوس الفج . ولقد بدى واضحا أنه بدأ من فكرة المفكرين القدامى وهى أن ما يرى حقيقة هو الصورة أو الشبه فى إنسان العين ، وقرر أن هذه الصورة أو الشبه هى شىء صلب يدخل فى التكوين الرطب للعين ويستطيع بسهولة أن يطبع نفسه . ولهذا السبب فلقد أخبرنا ثيوفراسطوس فى وصف يحتفظ فيه ببعض المصطلحات الديمقرطية الفنية بأن « العيون الرطبة أفضل من العيون الجافة فى الرؤية ، إذ أن الغطاء الخارجى يكون رقيقا جداً ومحكما ، بينما تكون الأجزاء الداخلية للعين كثيرة المسام والخلايا ، وخالية من الإحكام واللحم الصلب ولكنها تكون مليئة برطوبة كثيفة وناعمة . وحينما تكون أوردة العين مستقيمة وخالية من الرطوبة ، فإنها تصبح فى شكل يتشابه مع الانطباعات ذلك أن كل شىء يتعرف على ما يشابهه » ويبد وأن هذا كله يحمل علامة على اهتمام ديموقريطس الوثيق بالتفاصيل ، وربما لاحظنا أن فكرته عن « الأشباه » الصلبة والجافة ، والتى تسقط فى الأوردة الصلبة والجافة ، ومن ثم تعرف بها ، تتضمن فكرته التى تقول « أن ذلك الذى يفعل ، وذلك الذى ينفعل متشابهان ، وهما نفس الشىء ، أنه فعل الشبيه فى الشبيه » .

ولكن ما هذا « الشبه » الذى يكون فى العين ؟ لقد أعطى ثيوفراسطوس وصفا يقول فيه « إن الشبه لاينتج مباشرة فى إنسان العين ، ولكن الهواء الفاصل بين العين والشىء المرئى ، يرتبط ويدمغ بالموضوع المرئى وبالرائى ، ذلك لأنه يوجد من كل شىء سيلان ما يأخذ مكانه دائما » . ولقد ذهب ديموقريطس فى

تفسيره إلى أن الشبه المطبوع فى الهواء لايتوقف مثل الانطباعات التى تشبهشخصاً مصنوعامن شمع . ويبدو أن الفكرة هى أن « السيلانات » من العين ومن الموضوع تتقابل وتنضم فى مساحة من الهواء ؛ بنوع من الصلابة الشمعية ، تطبع فيها الخطوط الخارجية للموضوع . والشبه الذى يتكون هكذا ، يدخل إلى العين ويسبب الرؤية . وهذا الوصف لايرقى فوق مستوى الشبهة ، فإنه يبدو غيرمؤيد أو مسند ، وربما أمكن للفرد أن يفترض أن فكرة مساهمة المدرك فى تكوين الشبه ، يمكن أن تكون مشتقة من نظرية أفلاطون المؤسسة على تحولها عن رأى أمبادوقليس . ولكن يبدو أنه ليس هناك داع للشك فى أن ديموقريطس قد سلّم بفكرة « الإنطباع » كعلة للشبه فى إنسان العين ، وهذه الفكرة نتجت عن نظريته المتوافقة عن السمع . وإذا كان لنا أن نخمن عن سبب هذه الفكرة المتقنة ؛ فمن المحتمل أن يكون السبب هو أن ديموقريطس رأى أن موضوعات الحاسة لهاأبعاد ثلاث أو كما يقول هو « أبعاد ثابتة » ويكون الشبه فى العين بعدان أو كما يقول هو « مسطحان». إن الإنتقال إذن يجب أن يتم فى مكان ما بالعبور مابين الموضوع ، والعين ، وتكوين « الإنطباع » الذى يكون محسوبا معها .

ولكن كيف يمكن أن تتفق هذه الفكرة مع الفكرة الذرية التقليدية عن « الأصنام » التى قيل أن ديموقريطس سلّم بها ؟ ليست لدينا معلومات عن هذه النقطة ، ويمكن فقط أن نفترض - إذا كانديموقريطس قد سلّم بالتأكيد بنظريتين متماسكتين وهما أن « الصنم » هو فى الواقع « سيلان » من الموضوع (فى ثلاثة أبعاد) ، وأن « الصنم » يشكل الانطباعات ذات البعدين فى الهواء. وإذاكان الأمر كذلك ؛ فإنه يبدو أن منابع جديدة للخطأ قد فتحت ، « فالصنم » نفسه يمكن أن يشوّه أثناء الانتقال ، ويمكن أن ينتج انطباعا غير صحيح لنفسه، كما أن الانطباع يمكن أن يشوّه قبل أن يصبح« شبها » فى إنسان العين .ولكننا يجب أن نكون راضين بافتقارنا إلى المعرفة الكافية عن هذه النقطة ؛ فما هو واضح هو أن نظرية « الانطباع » تبدو لأبيقور معقدة جداً ، ومن ثم فلقد عاد إلى فكرة لوقيبوس الأكثر بساطة وهى أن « الصنم » نفسه هو الذى يدخل العين .

وهناك نقطة أخرى فيما يتعلق بالرؤية، وهى نقطة تقودنا إلى أعظم قطعة تحليلية ديموقريطية مميزة ؛ فإذا سأل سائل عما يخبرنا به البصر عن الموضوع، فإن الإجابة تكون فى المحل الاول : أن ما يخبرنا به البصر هو حجم الموضوع وشكله . والآن فهاتان الكيفيتان حقيقيتان بالنسبة إلى الموضوع المركب ، لأنهما فى ذراته المؤلفة له . ولكن البصر يعطينا أيضاً إحساساً باللون ، واللون طبقا لديموقريطس ليس كيفية للأشياء أكثر من المذاق فديموقريطس يقول كما أخبرنا أرسطو،أن اللون غير موجود، فهو ليس حاصلا على وجود موضوعى حقيقى كالشكل والحجم؛ إن اللون إذن مثل المذاق « خبرة للحاسة » ، إنه إحساس يحدث بواسطة « تغير » ذرات النفس فى عين المدرك بسبب التكوين الخاص بالموضوع . والآن فإن الاختلافات فى المذاق ترجع أساساً إلى الإختلاف فى شكل الذرات المتحدة فى تكوين الموضوع .

ويبدو أن ديموقريطس ينسب اختلافات اللون إلى « أوضاع » الذرات . إن دوران الذرات المؤتلفة رأساً على عقب ، أو خلال زاوية معينة ، تنتج تأثيراً متفاوتا من اللون على عين المدرك . ولقد فسّر ديموقريطس الفكرة العامة بعمق كبير ، وبتحليل مفصل للألوان المتعددة ، والتكوينات الذرية التى تسببها . ويفتح وصف ثيوفراسطوس ثانيا مجالا للشك ؛ لأنه ينسب الاختلاف فى اللون إلى الاختلاف فى شكل الذرات أكثر من الإختلاف فى الوضع .

ولكن هذا الوصف يعطى الفكرة العامة ، وربما استطعنا أن نفترض بأن ديموقريطس قد قبل تأثير الشكل تماماً كما قبل تأثير الوضع . ولقد سلّم ديموقريطس بأن هناك أربعة ألوان أولية وهى الأبيض ، والأسود ، والأحمر ، والأخضر ؛ وأن إحساس اللون الأبيض تسببه ذرات ناعمة تختلف فى بريقها وخفوتها طبقا لترتيبها ؛ وأن اللون الأسود ينتج عن ذرات خشنة ذات زوايا غير متشابهة . وأن اللون الأحمر ينتج عن نفس ذرات الحرارة ؛ أى عن ذرات دائرية ولكنها أكبر ، وأن اللون الأخضر ينتج عن اختلاف ترتيب الذرات

والخلاء . ويشتق ديموقريطس من هذه الألوان الأولية الألوان الثانوية ؛ ومن الصعب علينا أن نتتبع كيفية اشتقاق الألوان الثانوية هذه ؛ لأننا نجهل ظلال الألوان المعبر عنها بالكلمات الإغريقية ، ولكن يبدو واضحا أن هذا الاشتقاق لايستند إلى أية اعتبارات عملية خاصة بمزج الألوان ، ولكنه يستندإلىالاحساس الجمالى فقط للمدرك فى رؤيته الموضوعات الطبيعية . ولدينا على كل ذلك مثال عن اجتهاد ديموقريطس فى تفسير التفاصيل الجزئيـة ، ولـكن لم يصلنا للأسف أى دليل على العلاقة بين هذه النظرية عن اللون ، وبين النظرية العـامة عن الرؤية ؛ فنحن لانعلم كيف تصل ترتيبات وأوضاع الذرات فى الموضوعات عن طريق « الأصنام » أو « الانطباعات » ، كما أن ثيوفراسطوس إنما يثير صعوبة مناسبة حين يسأل ؛ إذا كان اللون يرجـع — كما فى حالة اللون الأخضر — إلى ترتيب الذرات والخلاء ، فـكيف يمكن أن تصل هذه إلى العـين ، ذلك لأنه لايمكن أن يوجد سيلان من الخلاء »؟ ، ويمكن أن نضيف إلى هذا أنديموقريطس لم يفكر فى هذه المشكلة ولكنه تركنا نشعر بأننظرية الرؤية كلهادقيقة ومتقنة وأكثر حسابا من نظرية المذاق ، وهذا ما يجعلنـــا نعـوّل على ثقـة لوقيبوس الساذجة بحقيقة الإحساس .

ويبدو أن ديمقريطس عالج حاسة السمع بنفس الطريقة ، وليس لدينا لسوء الحظ أية معلومات حية خاصة بهذه الحاسة عن رأى لوقيبوس ، ولـكن يمكن أن نفترض بأمان أنه سلم بالفكرة المنسوبة إلى المدرسة الذرية بوجه عام وهى أن « الصوت جسم » وبتعبير آخر فنحن حينما نتفوه بصوت ، فإننـا نقذف من فمنـا جزء معين من الذرات المرتبطة فى تركيب خاص. وهذا « الجسم » ـ أى الصوت ـ يسبح خلال الهواء ، ويدخل أذن السامع ، فيحرك ذرات النفس فى هذه الأذن ، والنتيجة هى أننا نسمع . ولكن يبدو أن هذا التفسير لايصف سماع نفس الصوت مرة واحدة بواسطة أشخـاص عديدين . ومن ثم فلقد قدم ديموقريطس فـكرة موازية لتلك التى استخدمهـا فى تفسير البصر . إن ثيوفراسطوس بعـد تفسيره المتقن لنظرية الرؤية قرر أن ديموقريطس فسر السمع « بنفس الطريقة » ، كما أنه

واحداً من الثقاة المتأخرين أقام هذه الفكرة بلغة مشوقة يمكن أن نقول أنها لغة ديموقريطس ؛ فلقد قال « إن الهواء يتفرق عنوة بالأجسام ذات الشكل المتشابه ، وأنه يدور معها بشظايا الصوت » ولقد عوّل هذا أيضا أهمية كبيرة على تشابه هذه الجزئيات من الهواء ، وقارن الطريقة التى تتجمع بها الحصى المرملة من نفس الحجم ، أو حينما نهز غربالا حاويا على غلال أو حبوب فإن الفاصوليا والبازلا وغيرهما يجتمعان كل على انفراد . وكل هذا بلاشك نقاش ديمقريطى . ويبدو الفكرة هى أن الجزئيات الصوتية تشبه الفيضان من موضوعات الرؤية ، أى أن « أصنامها » تصنع « الانطباعات الهوائية » . وبهذا التشتت فى كل اتجاه — ولكى نتمم الوصف من منبع آخر — « يدخل الهواء فى المكان الفارغ ، ويسبب الحركة ، أنه يدخل بمساواة فى كل أنحاء الجسم ، ولكنه يدخل أساسا وفوق كل شىء من خلال الأذن ، لأنه فى الأذن يقابل بخلاء أكثر وتوانى أو إبطاء أقل . ولهذا السبب فنحن لاندرك الصوت فى بقية أجسامنا ولكن ندركه فقط بالأذن ، وحينما يكون الصوت — ذات مرة — داخل الجسم ، فإنه يتشتت بسرعة (فى استواء مع الجسم وليس خارجه) » . وهذه النظرية التى ذكرناها هكذا ، يبدو أنها تشير إلى تواز محكم بينها وبين نظرية الرؤية ، ويقوى هذا التوازى أو يشتد بالتفسير الذى يشير إلى الحالات المحببة أكثر من السمع : « نحن نسمع بشدة أكثر ، إذا كان الغطاء الخارجى كثيفا ، وإذا كانت الأوردة فارغة ومتحررة بقدر الإمكان من الرطوبة والمسامات ، وذلك خلال الجسم كله ، وعلى وجه خاص خلال الرأس والأذن ... وإذا كان الأمر كذلك فإن الصوت يأتى بأكمله ، ويدخل خلال الخلاء الكثير ذا المسام والمتحرر من الرطوبة » . ولكن هذا الوصف لايخلو من الإبهام والغموض ، ولكنه يبين حب ديمقريطس لتفسير التفاصيل . ولقد سأل أحد المعقبين بإزدراء كيف « تستطيع حفنة من شظايا التنفس أن تملأ مسرحاً سعته عشرة آلاف مقعد ؟ » ولكن تعقيبة هذا غير مناسب أو غير لائق ، إذ أن ديموقريطس رغم مخالفة وصفه للاتقان ، فإنه يذهب قريبا من حل المشكلة أكثر من اقتراب الرأى الذرى التقليدى . وفى نفس الوقت يجب أن نلاحظ أيضا بأن

تقديم ديموقريطس « للانطباع الهوائى » كوسط أو كوسيط يزيد من احتمال الخطأ بالنسبة لحاسة السمع .

وفيما يتعلق بحاسة الشم ، فإن معلوماتنا عن رأى ديموقريطس ناقصة أشد النقص ، أو هى ناقصة أكثر من الحالة التى عليها الحواس الأخرى . ولقد أعطانا لوكريتس الرأى الطبيعى الذرى ، وهو أن الشم سيلان مباشر من الأشياء . وقد اعتبر لوكريتس هذا السيلان على أنه يسير من أعمق أعماق داخل الموضوع ، بعكس الحال فى اللون الذى يأتى من السطح . وسواء عدّل ديموقريطس ثانيا هذه الفكرة أولا ، وسواء اعتبر الشم « كخبرة للحاسة » مثل اللون والمذاق ، أو اعتبره كسيلان مثل الصوت ، فإن هذه كلها أمور غير مؤكدة . ولقد اشتكى ثيوفراسطوس من أن ديموقريطس لم يفصل كثيرا فيما يتعلق بحاسة الشم ، اللهم إلا فى قوله الغامض بأن الشم يحدث بواسطة « سيلان رفيع يأتى من الأشياء السميكة » وليس من السهل علينا بالتأكيد أن نفسر هذا القول بدون قرينة .

وعلى الرغم من أننا عالجنا الحواس الخمس، ووضحنا لنا كيف أن ديموقريطس — إيمانا من بمبدئه الأول — رد هذه الحواس إلى حاسة اللمس ، — على الرغم من ذلك — فإن رأى ديموقريطس عن الإحساس لم يكتمل بعد . ذلك لأن الفكر عند ديموقريطس هو إحساس ، كما أنه « يتغير » ، أو كما يتضح من نص آخر « إن الإحساس والفكر هما تغيرات للجسم » . ويمكن أن نضيف إلى هذا ما علمناه من أن « الإحساس والفكر يحدثان عندما تقترب (الأصنام) من الخارج » . وهذا أمر غير واضح ، ولكن بالاستعانة بوصف العقل ، وبالتفسيرات الذرية المتأخرة عن هذه الفكرة يمكننا أن نعيد تركيب هذه الفكرة بيقين . فالعقل مثل النفس تماما من حيث التركيب ، فهما « نفس الشىء » ، ويختلفان فقط من حيث أن التجمع المحكم لذرات النفس يكون فى جزء واحد من الجسم وبالضبط فى الصدر كما يرى ديموقريطس . إن « أصناما » معينة عندئذ — والتى تكون رقيقة لدرجة عدم استطاعتها تحريك ذرات النفس المتفرقة كثيراً على سطح الجسم ، وفى أعضاء الحاسة ، ومن ثم لا تستطيع إنتاج الإحساس — تمر خلال الجسم حتى

تصل إلى العقل . ولكن حينما تكون ذرات النفس فى زمرات محكمة ، فإن « الأصنام » لاتستطيع أن تمر بها بدون تحريكها ، ونتيجة هـذه الحركة هو نوع معين من الإحساس نسمية بالفكر . والفكر بطبيعته مواز تماما للحركات التى تنتج الإبصار أو السمع . ونحن لانستطيع أن نضيف إلا القليل لهذه الفكرة العامة ما عدا عبارة ثيوفراسطوس المثيرة التى تقول إن الفكر « يأخذ مكانه حينما تكون النفس — مع ملاحظة أن الكلمة العامة (النفس) تستخدم أيضا للعقل — متوازنة أو متعادلة فى درجة حرارتها ، ولكن إذا كانت ساخنة جداً أو باردة جداً ، فإنهـا تغير الأشياء » . هذه الفكرة المشوقة التى تبين أيضا اهتمامات ديموقريطس الفيزيولوجية ، يبدو أنها تفسر مدحه المشهور لعبارة هو ميروس التى يقول فيهـا « إن هيكتور استنفذ هناك عقله » وهى العبارة التى اعتبرها ديموقريطس تعبيراً دقيقـا على تأثير الغضب الذى يجعل النفس ساخنة جداً ، ومن ثم غير قادرة على التفكير الحقيقى . والنظرية بأجمعها موازية تماما لما قاله عن الحالات الممتازة للبصر والسمع .

ولا يبدو أن ديموقريطس ضمّن فكرته عن اتحاد الفكر بالإحساس أكثر من هذا . وهناك صعوبات عديدة فى هذا التصور ، أكثرها وضوحا تلك الصعوبة التى أيقظت انتباه لوكريتس وهى أن الفكر ليس دائما نتيجة لمؤثرات خارجيـة ، ولـكن يمكن للعقل أن يدور تلقائيا على ذاته بالنسبة لموضوع معين أو غيره . ولذلك فلقد أتقن أبيقور علم النفس الخاص به كى يواجه مثـل هذه الصعوبة ، والصعوبات الأخرى ، ولـكنه أبقى الأفكار الأصلية مثل : أن العقل والنفس هما نفس الشىء فى تركيبها الذرى ، وأن عمليـات الإحساس والفكر متماثلة . ومن وجهة النظر الديمقريطية الخاصة ، ربما لاحظنا الجانب الاقتصادى الفذ لتصوره ، فالنفس والعقل هما نفس الشىء وموضوعاتها متصلة بنفس الاسلوب ، والفكر مثل الإحساس ويمكن ردهما إلى التماس المادى البحت . إن هذه الفكرة أساسية فى اسقه ، وستصبح على جانب كبير من الأهمية فى ميتا فيزيقاه .

ولقد كان المعقبون القدماء يميلون إلى السخرية من نظرية ديموقريطس عن الإحساس ، وبوجه خاص ثيوافراسطوس الذى ندين له بتفاصيل معلوماتنا ،

فلقد كان لايكف عن تقديم أسئلة محرجة ومحيرة مثل : « إذا كان الإبصار يرجع إلى انطباع فى الهواء ، فما الذى يعود منها إلينا حيثما تكون ؟ ولماذا لانرى الأشياء حول الطريق الخاطىء (الذى تكون يدنا اليمنى فيه كيدنا اليسرى) ؟ و « عندما نرى أشياء عديدة فى نفس المكان ، فكيف توجد انطباعاتها معا فى نفس الحيز من الهواء ؟ » و « لماذا لاتستطيع أن ترى نفسك ؟ » . وبنفس الروح فإنه لمن السهل علينا أن نشير إلى أن هذه النظرية غير متقنة فى التفاصيل ، وفى الاستحالة المطلقة للسيلان و « الأصنام » و للانطباعات الهوائية . والواقع أنه حينما تناقش الأساس العريض لنظرية ديموقريطس المادية البحتة ، فإننا نجد أنها لم تمس المشكلة التى وضعها هو لكى تحل ، إن هذه النظرية تؤسس الارتباط بين الموضوع وبين المدرك ، ولكنها لاتخبرنا حقيقة ماهو الفكر وما هو الإحساس - كما نعرفهما .

ولكنه من المناسب جداً أن ننظر إلى هذه النظرية كما قامت ، وكما حققت من وجهة نظرها الخاصة . وعلى الرغم من أنه قد أشير إلى الثغرات والضعف (التى ربما أمكننا تفسيرها إذا كانت لدينا معرفة كاملة) فإنه لمن المستحيل ألا نعجب بتوافق هذه النظرية الكلى ، وبجانبها الاقتصادى ، الذى ترد فيه كل الخبرات المختلفة للإحساس إلى فكرة مركزية واحدة وهى فكرة اللمس . فيوجد إذن أساس مطروح فى الصميم للبرهنة على الحواس . وعلى العكس من ذلك ، ففى الطرق غير المباشرة والمتطرفة ، والتى بواسطتها يكون « التماس » مضبوطا فى بعض الأمثلة ، كما تكون احتمالات الخطأ موجودة ، فإن الطريق يكون مفتوحا للشك والريبة . ولقد وضع ثيوفراسطوس أصبعه على الضعف الحقيقى فى هذه النظرية حينما اشتكى من رأى ديمقريطس عن انطباعات الحاسة بقوله « إن ديموقريطس جعل انطباعات الحاسة كخبرات للإحساس وجعلها فى نفس الوقت مخصصة لاختلافات الشكل » ولقد ارتأى ديموقريطس بأن فعل الادراك ، يشارك فيه ، كلا من الموضوع والمدرك ؛ ولكنه لم يميز بكفاية بين دور كل منهما . لقد ترك ديموقريطس مجالا لنسق أكثر عناية ودقة لأتباعه ، ولقد كانت أفكاره الخيالية أقرب دنواً من الدقة العملية ، وأجدر من ذلك التوافق الفج الذى نجده عند ابيقور .

— ٧ —

الآلهة

٧ — الآلهـــة

إن الشواهد على اعتقادات ديموقريطس فى الآلهة والدين ناقصة أشد النقص ، ومن الصعب علينا أن نضعها جنبا إلى جنب ، ولكن لما كانت هناك دلائل على رأى ما ، ربما أنار الطريق أمام أبيقور مع اختلافه فى نواحى معينة وهامة عن نظريته ؛ فإنه من الأفضل أن نشير هنا إلى هذا الرأى باختصار .

لم يقبل ديموقريطس النظرية التقليدية التى تنادى بالدعاء إلى الآلهة ، كما لو كانت كائنات تقطن السماء ، باسطة يد العون إلى المبتهلين لها . ويتضح هذا الموقف من شذرة باقية يقول فيها ديموقريطس بازدراء واضح ، « إن قلة من بين المتعلمين، يرفعون أيديهم إلى منطقة ندعوها نحن الإغريق بالهواء ، ويقولون : إن زيوس ينعم النظر فى كل الأشياء ، وهو يعلمها جميعا ، ويعطى ويأخذ ، وهو الملك على الجميع » . ونحن لا نعلم على أى أساس أقام ديموقريطس نقده هذا ، ولكن — وهذا أمر مشكوك فيه — إذا كان ديموقريطس قد اعتقد بوجود الآلهة ؛ فإنه يمكننا أن نقدر بأمان بأنه كان يسلم مثل أبيقور بأن الآلهة ليس لها دور فى شئون العالم . وفى نفس الوقت ، كانت العقيدة العالمية فى الآلهة تواجه ديموقريطس ؛ وهناك دليل يشير إلى أنه فسر هذا فى ثنايا الخطوط التى ربما توقعناها منه : فمن ناحية أولى أشار ديموقريطس إلى أن ما يعتقد فيه ؛ إنما هو علامة زائفة آتية من ظواهر السماء ، « فالرجال فى الأيام الغابرة كانوا يقولون إن حوادث السماء مثل الرعد والبرق والصواعق والتحام الأجسام السماوية وكسوفات الشمس وخسوفات القمر أرعبت الآلهة وكانوا يعتقدون أن الآلهة هم علة هذه الأحداث » ولقد برزت هذه العبارة عند أبيقور ، ولكنها لا تكفينا ؛ لأنه من الضرورى أن تبين لنا كيفية قيام فكرة الآلهة فى عقول البشر جميعا . ولقد أوضح ديمقريطس هذا فى شذرة اقتطفها سكستوس منه عن دخول « الأصنام » إلى عقول الأفراد: « إن « أصناما » معينة تقترب من الأفراد ، ومن هذه الأصنام ما هو ضار ، ومنها

ما هو نافع . ومن ثم فإن الإنسان يبتهل لكى يتقابل مع « الأصنام » ذات الحظ السعيد ، وهذه تكون عظيمة فى الحجم ، ولاتتحطم بسهولة . وعلى الرغم من أنها لاتقبل التحطيم ، وأنها تتنبؤنا بمستقبل البشر ، فإنها ترى ، وتتفوه بالأصوات . ولقد استقبل القدماء الانطباعات منها معتقدين أنها إله ، على الرغم من أنه لا يوجد بجانب هذه الأشباه إله آخر له طبيعة لاتقبل التحطيم » .

وربما أمكن أن نتعرف هنا بالتأكيد على نفس الفكرة العامة عن زيارة « الأصنام » التى نلاحظها عند الكتاب الأبيقوريين ، ولكن تظهر هنا نقاط جد مختلفة . فذكر ديموقريطس من ناحية أولى الأشباه الضارة مثل ذكره الأشباه النافعة ، يشير إلى أن ثيولوجيا ديموقريطس لاتتضمن فقط الآلهة بمعنى نعمها أو فائدتها ، ولكنها تتضمن أيضا الأرواح الشريرة ، ولذلك فهى تبدو وكأنها ديامونولوجيا أكثر من كونها ثيولوجيا . وهذا لانجد له مثيلا عند أبيقور . ومن ناحية ثانية لم يشك أبيقور فى وجود الآلهة ، واعتقد بأن الأشباه التى تزور البشر تأتى من شخصيات ذات وجود إلهى ، فى حين أن العبارة الأخيرة فى شذرة ديموقريطس يبدو منها وكأنه يشك فى وجود ديامونانه his daemons ماعدا الأشباه . وليست هناك أية إشارات توضح لنا بكفاية موقف ديموقريطس ، فالعبارة التى تطلق على الآلهة أو الديامونات daemons لفظ « الأصنام » ، والتى تقول بأن الهواء ملىء بها ، يبدو أنها توضح عدم اعتقاد ديموقريطس فى أى حقيقة تقوم وراء « الأصنام » ، ولكنه يقول فى عبارة أخرى ذات دلالة أكبر أن « الأصنام » تزور الحيوانات كما تزور الرجال ، ويمكن وصف « الأصنام » على أنها تأتى « من كائن إلهى » . وهذا تعبير يتوافق كثيرا مع رأى أبيقور .

ولقد اتهم شيشرون ديموقريطس فى عبارة ذات نقد حاد — اتهمه — بضخامة تناقض أفكاره فى المسألة برمتها « فديموقريطس يسلم ذات مرة بأن الأشباه منعم عليها بالطبيعة الإلهية الموجودة فى العالم وفى مرة أخرى يقول إن الآلهة هى عناصر العقل التى توجد فى هذا العالم ، وفى مرة ثالثة يتحدث عن الأشباه الحية

التي تعودت على مساعدتنا أو إيقاع الضرر بنا ، وفى مرة رابعة يتحدث عن الأشباه الهائلة ، والتي تكون ضخمة جداً لدرجة أنها تحتضن العالم كله من الخارج » . وفكرة أن الآلهة هى « عناصر العقل » يجب أن تؤخذ جنبا إلى جنب مع هذه العبارة المساوية لها فى الغموض وهى « يكون العقل إلها فى النار الدائرية الشكل » ويبدو أن معنى هذه العبارة هو أن الجزئيات ذات الشكل الدائرى التي تصنع كلا من النار والنفس تتنفسها من أشباه الآلهة .

وبالجملة ، فيجب أن تكون مقتنعين بأن نقول ، بأننا لا نعرف عن نظرية ديموقريطس فى الآلهة ما فيه الكفاية ، ومن ثم فلن نستطيع أن نفسرها أو ننقدها ومن الواضح أن ديموقريطس مع أنه سلم بنظرية « الأصنام » التي اعتبرها أبيقور أساس إلهياته ، إلا أنه أختلف مع أبيقور فى اعتبار كون هذه « الأصنام » ذاتها « إلهية » ، ومن ثم ذهب إلى أنه لا توجد « كائنات إلهية » تأتى الأصنام منها ،

— ٨ —

نظرية المعرفة

٨ — نظرية المعرفة

ليس هنــاك قسم من أقسام النسق الديمقريطى أثار مناقشات ضخمة ، وما يزال غامضا ، مثل تصور ديموقريطس للأساس الذى تقـوم عليه معرفتنا . ولقد نوقش هذا التصور فى علاقته بالنظريات الإيلية منذ القدم مناقشة كاملة عن طريق أرسطو ، كما عولج بين أوساط الكتاب المتأخرين عن طريق ثيوفراسطوس، وسكستوس الذى احتفظ لنا بشذرات قيمة من كتابات ديموقريطس نفسه . وكان أرسطو يميل إلى تركيز الإهتمام على الإعتقاد الديموقريطى بأن الحقيقة هى فى الظاهرة ، أما سكستوس فكان يركز الاهتمام على الشك، بينما اهتم ثيوفراسطوس أساسا بنظريات ديموقريطس التى تتناول الحواس الفردية ، وعالج هذه النظريات بروح نقدية عالية . ونحن نجد مثل هذا الاختلاف لدى الكتاب المحدثين ، إذ مال البعض منهم إلى اتباع أرسطو فى ادعائه أن ديمقريطس كان « ظواهريا » ، وأيد البعض الثانى أن أساس ديمقريطس كان « عقليا » ، بينما أعلن البعض الأخير أن ديموقريطس كان شاكا . وكل ما نستطيع أن نفعله هنا هو أن نعرض عرضا موجزاً للأدلة التى تركها القدماء لنا وأن نحاول أن نستخرج منها بعض النتائج .

وإذا رجعنا أولا إلى الشذرات الديمقريطية الباقية ؛ فإن الانطباع الذى تتركه هو أنه كان شاكا أصيلا . فالكثير من هذه الشذرات يبين هذا بصورة عامة منها : « يجب أن يتعلم الرجل هنـا أنه مبتعد تمام الابتعاد عن الحقيقة » و « نحن لانعلم شيئا حقيقيا عن أى شىء ولـكن كل رأى واحدنا هو دائما فى تغير (أى يحمل رأى كل إنسان إليه بواسطة تدفق « الأصنام » عليه من الخارج » و « إنه لأمر غير يقينى أن نعلم حقيقة كل شىء » و « نحن لانعلم شيئا صوابا ونحن بإزاء الحقيقة ، ولكننا نعلم فقط أن الحقيقة تتغير طبقا لأوضاع الجسم وأوضاع الأشياء التى تدخل فيه وتصطدم به » (وهذه ملاحظة ترتبط تماما بالنظرية العامة للإحساس) و « نحن لانعلم شيئا على أنه حقيق ؛ لأن الحقيقة تختبىء فى الأعماق » . ولعل العبارة الأكثر تفسيراً للسياق الديمقريطى الفكرى هى تلك التى نجدها فى قوله

المأثور « الحلاوة تكون بالاتفاق ، والمرارة تكون بالاتفاق ، والسخونة تكون بالاتفاق ، والبرودة تكون بالاتفاق ، واللون يكون بالاتفاق ؛ أما الذرات والخلاء فهما الحقيقيان » .

وبوضع هذه الأقوال جنبا إلى جنب ، يتكون لدينا أعنف هجوم على صدق الحواس ، كما تتكون لدينا دلائل كثيرة على المذهب الشكى . ولعله يكون من غير المدهش أن يخبرنا سكستوس أن ديموقريطس واتباعه « اكتسحوا الظاهرة الواحدة والظواهر جميعاً » . وعندما نقارن هذه الأقوال بنظرية ديموقريطس فى الإحساس ، فإن أساسها يصبح واضحا ؛ فكيفيات الشىء التى نختبرها بالإحساس مثل السخونة ،والبرودة ، والحلاوة ، والمرارة ، والأحمر والأخضر ، ليست فى رأى ديمقريطس كيفيات حقيقية فى الأشياء أو فى الذرات التى تؤلف الأشياء ، إنها فقط « خبرات للإحساس » حدثت بلاشك بواسطة اختلافات شكل ووضع وترتيب الذرات ، ولكنها تكون متطابقة مع عدم الحقيقة ،كما تكون عرضة للتشويه بواسطة التكوين الذرى لأعضاء الحس المدرك. وبواسطة مثل تلك الإحساسات لانستطيع أن نحصل على معرفة حقيقية لطبيعة الأشياء ولجواهرها القصوى التى تختفى وراءها . وثمة نتيجة وحيدة تنتج إذا نظرنا إلى أكثر الشذرات المتبقية ، وهى أن ديموقريطس كان شاكا ، طالما أننا لانستطيع تحاشى إشارته إلى الحواس . وهناك قول مأثور آخر يبدو أنه يدفع موقفنا إلى الامام ، فالحواس تمثل العقل ، لأنها هى التى تخاطبه قائلة « أيها العقل التعس ، إنك تستقبل اعتقاداتك منا ، أفتستطيع بعد ذلك أن تقهرنا ؟ إن نصرك عندئذ سيكون تماما كتدميرك » فالعقل يستقبل المعلومات من الحواس . وإذا أنكر صدق الحواس فإنه يقضى على صدقه أيضا . ويبدو أن هذا الحكم امتد من العقل إلى عمليات التفكير ، ومن ثم يكتمل الشك . إن الأساس الصلب الذى يتبقى من هذا كله هو الوجود الحقيقى للذرات والخلاء ، على الرغم من أنه ليست لدينا معرفة مباشرة بهما على الإطلاق .

ولـكن ثمة جانب آخر فى المسألة . ففى إشارة مثيرة يحدثنا سكستوس أن ديموقريطس فى كتابه المسمى « القوانين » (مبادىء البحث) قال إن هناك نوعين من المعرفة ؛ النوع الأول يتم خلال الحواس ، والثانى يتم خلال العقل ، والنوع الأخير يسميه معرفة « مشروعة » خصّها بالصدق فى الحكم على الحقيقة، بينما النوع الخاص بالحواس فيسميه معرفة « غير مشروعة » ،ينكر يقينيتها فى تحديدالحقيقة، وتبع سكستوس هذا بإيرادكلمات ديموقريطس نفسه وهى أن « هناك نوعين من المعرفة ، النوع الأول مشروع ، والنوع الثانى غير مشروع . وينتمى كل من البصر ، والسمع ، والشم ، والمذاق واللمس إلى المعرفة غيرالمشروعة ،ولـكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه » . ولقد أضاف سكستوس إلى هذا ، السبب الذى يراه هو فى تفضيل المعرفة المشروعة على المعرفة غير المشروعة فيقول « لما كانت المعرفة غير المشروعة لاتستطيع طويلا أن ترى الأشياءالأصغر فالأصغر ، ولا أن تسمع أو أن تشم أو أن تتذوق أو أن تدرك باللمس ولـكنها (ومن الضرورى أن نفحص) تظل ا كثر اتقانا ؛ (فإن المعرفة المشروعة تأتى للمعاونة فى هذا بطريقة أ كثر دقة واتقانا للفحص) » . ومن الواضح أنه يجب أن تفهم هذه العبارة بواسطة ربطها بالتأ كيد على الوجود الحقيقى للذرات والخلاء، فنحن لانعرف الذرات والخلاء (وهما الوجود الحقيقى) بالحواس ، ولـكن نعرفها بالعقل .

إن طريق الحواس عرضة للخطأ ؛ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين ينتجان إحساساتنا ، ولـكن طريق العقل الذى يعالج الحقائق القصوى هو طريق مشروع . وأ كثر من ذلك هو مايظهر عندما نفحص فى طبيعة الحواس ، ونرى فشلها وعدم مقدرتها على سبر الأغوار التى تختفى وراء ادراكاتها ، ومن ثم يأتى دور العقل « بـآلته الماهرة » ويقودنا إلى الحقيقة ،وهنا يبدو العقل كدعم أ كيد لحقيقة الفكر تجاه دليل الحواس . ولقد آتانا هذا كله عن طريق عبارة مثيرة لسكستوس يقارن فيها ويعارض كلا من المعتقدين بديمقريطس والمعتقدين بأفلاطون ، على الرغم من أن هذه العبارة تهتم من وجهة نظر أخرى بموضوعات

الفكر . والعبارة هى : « إن تابعى أفلاطون وديموقريطس ذهبوا إلى أن الحقائق فقط هى موضوعات الفكر ، ولـكن ديموقريطس وصل إلى هذه النتيجة لأنه رأى أنه ليس هناك حامل فيزيقى مدركا للحواس ، مادامت الذرات التى تـكوّن كل الأشياء بتجمعاتها عارية من كل الصفات المدركة ، بينما ارتأى أفلاطون أن الأشياء المدركة تأتى دائما إلى الوجود ، ولـكنها لا توجد أبداً » . إن مقارنة ديموقريطس بأفلاطون هى مقارنة خيالية إلى حد بعيد ، وذلك إذا رأينا الاختلاف الواسع فى رأيهما ولـكن الأمر المفيد هو أن نرى ذلك المعقب الأخير قادراً على جمعهما معا بهذه الطريقة . ويبدو إذن أن الأساس المتين لنظرية ديموقريطس إنما وصل إليه من اعتباره حقيقة الفكر كحقيقتين نهائيتين هما الذرات والخلاء ؛ وهذا هو أساس رأى ناتروب الذى يقرر بأن لباب النظرية الذرية عقلى .

وتقابلنا عند هذه النقطة عبارة لديمقريطس يقول فيها إن « العقل والنفس هما نفس الشىء » ، ولقد رأينا فى الإشارة الأولى لهذه العبارة أنهما نفس الشىء لأن بناءهما الذرى واحد ، ولـكن تحليل السكيولوجيا الديمقريطية يبين أبعد من هذا ؛ إذ أن هذا التحليل يحمل فى طياته القصور الذى يقرر أن عملياتهما فى الفعل واحدة ، فالعقل يوقظ بواسطة تدفق « الأصنام » ، وحركته تنتج فى الفكر . وبالضبط فإن حركة ذرات النفس الناتجة بالمثل عن أعضاء الحواس تنتج فى الإدراك . ولـكن ما تأثير هذا الاعتقاد على الجانب الآخر من المعادلة ؟ أى إذا كانت «موضوعات الفكر » « حقيقية » فما هو الأمر فى موضوعات الإحساس ؟ لقد قرر أرسطو مرتين بنوع من القياس المضمر عبارة ديموقريطس علـى النحو الآتى « النفس والعقل هما نفس الشىء ، لأن الحقيقة « هى الظاهرة » أو بصورة أكثر اتساعا « الإحساس تفكير ، والتفكير يتغير ، ومن ثم فإن ظاهرية الإحساس حقيقية بالضرورة » . وهذا يبدو من الوهلة الأولى على أنه يدعم الإحساس . وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا نصل إلى الطرف المضاد للمذهب الشكى الذى وجدنا له تعبيرات ضمن أقوال ديموقريطس حفظها لنا سكستوس .

ما الذى يمكن إذن أن يقال عن هذا الاختلاف ؟ إن النقد يميل إما إلى إهمال الدليل فى جانب أو آخر ، وإما إلى الطعن فى صحته ؛ كما أنه يعلن عن ديموقريطس الشاك ، والظواهرى والعقلى طبقاً للأفكار السابق تصورها . كما أن الإدعاء القائل بأن ديموقريطس يجب أن يُعتبر المبشر لأبيقور فى تأكيده على حقيقة الإحساس أثار سوء فهم غير محدود ؛ إذ أنه من الواضح أن نظرية ديموقريطس تختلف كثيراً عن نظرية أبيقور ، كما أنها أكثر دقة وإتقاناً .

ويبدو أنه من الممكن أن نضع نظرية ديموقريطس هذه فى نسق ؛ مع أن الإشارات التى وصلتنا عنها قليلة ومتناقضة . ويجب أن نلاحظ أولا أن ديمقريطس يقول أصلا بأن « الإحساس » حقيقى أو أن « الفكر » حقيقى ؛ والعبارتان هما أن « موضوعات الفكر حقيقية » وأن « الظاهرة حقيقية » . وهذا يعطينا المفتاح والتذكرة بأننا يجب أن ننتقل فى أى نسق مادى من الخارج إلى الداخل وذلك إذا رغبنا أن نفهمه .

إن الوجود النهائى والحقيقى فى المذهب المادى الذرى الديمقريطى هو الذرات والخلاء ، ومن ثم فإن المعرفة الحقيقية الوحيدة يجب أن تكون معرفة الذرات والخلاء أيضا من ناحية ملامحهما وسلوكهما . ونحن لا نستطيع أن نحصل على مثل تلك المعرفة عن طريق الحواس لأن الذرات والخلاء لا يدركان بالحواس ؛ إنهما يعرفان فقط عن طريق العقل بواسطة الفكر . وعملية العقل فى البحث عن طبيعة الذرات والخلاء هى عملية « مشروعة » ، كما أن موضوعات التفكير العقلى هنا « حقيقية » . ولكن كيف يحصل العقل على معرفته تلك بالذرات وبالخلاء ؟ لقد أشار البعض إلى أن ديموقريطس اعتقد بأن العقل له علم مباشر بالذرات الصغيرة جداً لدرجة عدم إثارتها للحواس .

ولكن لا يوجد لهذه الفكرة أى نصيب من البرهان . وحتى إذا كانت الذرات

يمكن أن تعرف مباشرة هكذا ؛ فإن الخلاء بالتأكيد لا يمكن أن يعرف ؛ ذلك لأنه لا يستطيع أن « يحرك » أى شىء . إن المعرفة بالحقائق القصوى بواسطة العقل يجب أن ترتكز على معرفة « الأشياء » بواسطة الحواس ؛ كما أنها تكون فى الواقع استدلالا من المعرفة الأخيرة ، يقول سكستوس فى فقرة هامة « لقد قال ديو تيموس : طبقا لديموقريطس إن معيار فهم الأشياء غير المرئية هو الظاهرة » ولقد فسّرت هذه الفقرة فى لغة أكثر تلاؤما عقد أبيقور ، ولكن معناها واضح ؛ فلقد سلّم ديموقريطس — مثل أبيقور فيما بعد . بأن المعطيات التى يؤسس عليها العقل معرفته بالذرات وبالخلاء ، معطاة بواسطة الظاهرة إلى الحواس .

وبدون شك فى هذا المعنى كان أرسطو يقول بتغيير طفيف فى استخدام العبارة إن الذريين اعتقدوا « أن الحقيقة هى فى المظهر » ، والظاهر أى ما يقدم إلى الحواس فى إدراكها للظاهرة ، تحتوى على معطيات المعرفة الحقة للحقائق .

وإنه لأمر هام جدا ذلك الذى أشار إليه سكستوس فى تقديمه لتعبير من أكثر التعبيرات الشكية فى عبارات ديموقريطس أراد به إظهار التناقض الديمقريطى ، ذلك أننا نجد فى الكراتنتريا Cratintria تلك العبارة التى تبين أن ديموقريطس بسهولة من « تعهد بأن يخص الحواس بالسيادة على الاعتقاد » . وهذا يبدو على أنه خطوة تجاه العبارة « الظاهرة حقيقية » ، كما أن هذه الخطوة يمكن أن نفهمها بسهولة من إصرار ديموقريطس على أن النفس والعقل هما نفس الشىء ؛ ذلك الإصرار الذى لا يرجع كثيراً إلى نظرية المادية الفيزيقية بقدر رجوعه إلى أهميته لعلم النفس عنده ؛ فالعلم بالظاهرة بواسطة الحواس يتحد مع العلم بالحقائق بواسطة العقل ، من حيث العملية .

ولكن لا يزال من الضرورى أن نسأل : بأى معنى تكون الظاهرة « حقيقية » ؟ وكيف يمكن لهذه الفكرة أن تتفق مع العديد من إشارات الشك

الموجودة فى الشذرات الباقية؟ ربما أمكننا أن نقترب من الإجابة ، إذا أخذنا مثالا للحواس وليكن « البصر » ، فالبصر يعطينا إحساساً بالموضوع من جهة حجمه وشكله ولونه ، والآن فإن اللون طبقا لرأى ديموقريطس ليس كيفية الموضوع ، وإنما هو « خبرة لحاستنا » ، فليس اللون حقيقة موضوعية وإنما يوجد اللون « بالاتفاق » ، ولذلك فإذا بنيناعلى مثل ذلك الإحساس، فإننا نجد أنفسنا أمام تفكير « غير مشروع » .

ولكن الشكل والحجم خاصيتان حقيقيتان للموضوع باعتباره مركبا من الذرات والخلاء . بل إنهما أكثر من ذلك خاصيتان للذرات نفسها التى تكون الموضوع. وبقدر إلتفاتنا إلى المعلومات المتعلقة بهاتين الخاصيتين، وبهما وحدهما، يكون إدراكنا غير خاطىء « والظاهرة » التى هى الوحدة التى تجمع بين هاتين الخاصيتين وبين الثقل (والثقل خاصية أيضا للذرات تكتسبها خلال الدوران السريع) وليس أكثر ، هى « حقيقية » .

وهنا نحصل على سر الأهمية التى نسبها ديموقريطس لحاسة اللمس ؛ فهذه الحاسة وحدها تستطيع أن تعطينا معلومات مثل الشكل والحجم بدون أية إحساسات أزيد — (ما عدا تلك المتمثلة فى الحرارة والبرودة) — تكون ذاتية ، وتؤدى إلى بلبلة معرفتنا بالموضوع . ومن ثم تصبح الظاهرة حقيقية بمعنيين : ذلك أننا إذا استطعنا أن ننحى جانبا كل هذه الإحساسات الذاتية عنها؛ فإن هذه الظاهرة تعطينا معلومات عما يكون حقيقيا ؛ أى عن المركب من الخلاء ومن الذرات فى حجم معين وفى شكل وفى ثقل . وثانيا فإن الظاهرة تمكننا بواسطة الاستدلال من أن تكون لدينا معرفة بالحقائق القصوى .

ولكن فى اللحظة التى نأخذ فيها هذه الخبرات الذاتية على أنها تقرير عن الحقيقة الموضوعية فى الموضوع ، يدخل « الطريق غير المشروع » فى المسألة ويضللنا فى متاهات العالم غير الحقيقى . ويجب أن نلاحظ الآن أننا نجد بالارتباط الوثيق مع

العبارة الشهيرة بأن اللون والحلاوة والمرارة وغيرها تكون « بالاتفاق » — فإننا نجد — أعظم شك فى الأقوال التى تدور بها الحواس على العقل . إن العقل يقع فى خطأ ، ولا يكون له أساس ، عندما يبنى معرفته على « خبرات الحواس » ، ولكن عندما يحدد ذاته « بموضوعات الفكر الحقيقية »؛ أى الذرات والخلاء ، ويؤسس نتائجه على الإحساسات التى تخبره بالصفات الحقيقية للأشياء ؛ فإنه يكون فى « الطريق المشروع » .

وإذا كان هذا التحليل صحيحا فيبدو إذن — مع أنه من الواضح جداً ضآلة ما فى أيدينا لكى نستنتج — أن ديموقريطس لم يكن شاكا أو عقلياً أو ظواهرياً . إنه لايناسب أيا من هذه المقولات الحديثة ؛ إنه لم ينكر أو يثبت حقيقة كل الإحساسات ولا كل الفكر ، ولكنه شيد لنفسه « نظرية فى المعرفة » ذكية ومتناقضة ، ولكنها ترتكز مباشرة على تصوره الذرى للعالم .

فالحقائق النهائية للعالم أى الذرات والخلاء حقيقية ويمكن معرفتها عن طريق العقل . والظاهرة تشيّد على الحقائق النهائية وتبقى الخاصيتان الأوليتان أى الحجم والشكل ، لأنهما حقيقيتان ويمكن معرفتهما عن طريق الحواس ، ويمكن للعقل أن يقوم باستنباطه بأمان من الظاهرة ، لأن الظاهرة كوحدة لهاتين الخاصيتين الأوليتين حقيقية ، ولأن الإحساس — أى الإدراك المجرد للظاهرة الحقيقية — هو والفكر نفس الشىء .

ولكن إذا ذهبت مرة وراء هاتين الخاصيتين الأوليتين ، أى وراء حقيقة الظاهرة ، وإذا ألحقت بالموضوع ما يعتبر حقيقة على أنه خبرات ذاتية لحواسك ، وإذا أسست الفكر على هذه « الاتفاقات » ، فإنك سوف تقاد إلى لا شىء محدد .

إن إعادة البناء الفاحص لأفكار ديموقريطس هو أمر فج ، وأكثر سذاجة من ذلك البناء الذى وُضع بعده بواسطة الناقدين المحدثين له . ولكن يبدو لى أن

أن هؤلاء الناقدين قد ضلوا بتفكير أرسطو المجرد والفلاسفة اليونانيين المتأخرين ، كما أنهم لم يحاولوا تفسير المشكلة الخاصة بالخطوط المادية لديموقريطس نفسه .

وبعد — فإذا كان هذا الوصف قريبا من الحقيقة — فإننا نستطيع أن نرى أن وضع ديموقريطس كان صعباً ، وماكراً ، وينحصر عن أساس غير مأمون فيما يتعلق بنسق العالم . ويبدو أن أبيقور قد شعر بهذا ، وأنه أبعد هذا كله فى عودة مؤمنة تماماً إلى الثقة الكاملة فى الإحساس .

— ٩ —

الأخلاق

٩ — الأخلاق

إن دراسة نظريات ديموقريطس تعتمد أساساً وإلى أبعد حد على رواية المؤلفين الأقدمين وأدلتهم ، كما تعتمد على مساعدة بعض المقتطفات التي نجدها صدفة ، وبكلمات ديمقريطس نفسه . ولكننا نجد تغييراً غير متوقع إذا مادرسنا نظريته الأخلاقية ، فقليل جداً ذلك الذي وصلنا عن الثقاة ، سواء عن طريق التفسير أو عن طريق النقد ، ومع ذلك فنحن نجد هيكلا عظيما من الأقوال التي نسبت إلى ديموقريطس مكونة على هيئة ديوان شعر من « الحكم أو الأقوال المأثورة » ومجموعة بواسطة ستوباؤس . وهذه الأقوال منها مايعالج الأفكار الأساسية ، وأكثرها ينظم بروح متنقلة حقل الحياة الإنسانية . كما أن هذه الأقوال تحتوى على أوجه نقد وعلى قواعد صالحة للتطبيق أو للتنفيذ ، سواء أكانت لديه نظرية أساسية أم لا . والسؤال الذى يقوم هنا بطبيعة الحال هو عما إذا كان يمكن اعتبار ديمقريطس مفكراً متسقاً مع ذاته فى النسق الأخلاقى — وإذا كان الأمر كذلك فما هو بعد خطوط الفكر التى قدمها لابيقور ؟ — أو أنه يمكن اعتباره كالأخلاقيين من نمط هزيود وثيوجينيس، أولئك الذين وضعوا قواعد مشتقة أومتفرقة ترشدنا فى الحياة ؛ ولقد ذهب واحد من منتقدى ديمقريطس إلى أنه كان لديه نسق مركزى مرتبط أوثق الارتباط بنظرياته الفيزيقية ، وأن حول هذا البناء توجد أخلاقيات عملية ، ولكن ناقداً آخر مال إلى إنكار أن يكون لديمقريطس أى نسق بالمرة .

ويجب علينا قبل أن نتناول أية مسألة خاصة بأفكار ديموقريطس الأخلاقية ، أن نقدم لمشكلة واضحة عنده . فلقد وجدنا ديمقريطس فى العالم الفيزيقى ، يؤكد باصرار على عظمة « الضرورة » ويذهب إلى أنها القوة المسيطرة ؛ « فبالضرورة عنيت سلفا كل الأشياء الكائنة ، والتى تكون ، والتى سوف تأتى » . وكان ديموقريطس ينوى بهذا التأكيد أن يؤسس فكرة القانون الطبيعى ، وأن ينحى جانباً التصور اللاهوتى للعالم وفكرة الصدفة . وإذا امتدت هذه الفكرة — بمعناها الدقيق — إلى دائرة الفعل الإنسانى ، فالنتيجة ستكون هى الحتمية البحتة .

وإذا تحتمت أفعال الإنسان . وإذا كان كل ما يفعله هو نتاجا لا يمكن تجنبه الماضى، وأن ما سيفعله فى المستقبل هو معين سلفا ؛ فما هى إذن قيمة النظرية الأخلاقية أو حتى القواعد الأخلاقية ؟ ولقد بدا هذا السؤال، للغرابة الشديدة ، وكأنه لم يخطر على بال ديموقريطس ؛ فليس هناك أى آثار له فى أى من الشذرات الباقية أو لدى الثقاة ، كما أن القواعد الأخلاقية قد أعطيت مع الحرية الكاملة فى أن يطيعها الفرد أو لا يطيعها .

ولعل الأكثر غرابة من هذا ؛ هو ظهور « الصدفة » مرة أخرى هنا فى الجانب الأخلاقى ، وهناك فقرات عديدة تبدو فيها هذه الصدفة على أنها معارضة لإرادة الإنسان ولتنبؤاته فيها . « لقد اعتاد الناس أن يصوروا الصدفة على أنها عذر لجاسهم السيء ؛ ذلك لأن الصدفة تحارب فقط ضد البصيرة ، وأكثر الأشياء فى الحياة تكون حادة النظر بالفهم الذى يقود إلى الإستقامة » ، و « يقاد الغبى بواسطة مكاسب الصدفة ولكن أولئك الذين لديهم معرفة بمثل تلك الأشياء يقادون بواسطة الحكمة» و « الصدفة هى التى تمنح هبات عظيمة ولكنها غير مستقرة ، والطبيعة واثقة بذاتها ، ومن ثم فبوسائل نادرة ومعينة ، تمنح الصدفة الهبة العظمى للأمل » و« الصدفة تنتشر أمامنا كمائدة غنية ، ولكن الضبط النفسى هو مائدة الأكتفاء الذاتى». وتمثل الصدفة فى كل هذه المقتطفات كفاية أقل من مجهود الإنسان ، ولكنها تتخذ فى فقرة أخرى موقفا أكثر أهمية : « الشجاعة هى بداية الفعل ، ولكن الصدفة هى سيدة النهاية » ، وفى كل هذه الفقرات تستخدم الصدفة بالمعنى الشعبى والفضفاض للحوادث التى لا نتكهن بها ، والصدفة ليست متناقضة هنا مع الاعتقاد الأساسى بالضرورة الناجم عن حتمية القانون الطبيعى ، والتى تفسر نفسها به ، ولكن بالنسبة إلى الانسان الذى لا يتعمق فى كل أعمال القانون نجده يلبس رداء الصدفة. ومع أن هناك تضاداً مثيرا بالنسبة إلى كبت أو ضغط فكرة الصدفة فى النظرية الفيزيقية ؛ إلا أنه يبدو أن ذلك يبين أن أخلاقيات ديموقريطس مستقلة تماما عن فيزيقاه ونفس هذا الاستقلال يمكن استخلاصه اذا نظرنا إلى حتمية إزاء السؤال الرئيسى عن الحتمية . أما أبيقور فلقد أخذت المشكلة عنده طابعا حاداً ، فحارب بعنف ضد

« مصير الفيزيقيات » تماما كما فعل ضد « أسطورة الآلهة » . ولكن يبدو أن هذا السؤال الكبير لم يكن قد ظهر فى وقت ديمقريطس ؛ ومن ثم فلقد نتجت عن ذلك محاولته وضع اتجاهات للحياة الأخلاقية ، فى بساطة ساذجة ، غير شاعر بالصعوبة التى أثارها هو نفسه باصراره على عظمة « الضرورة » فى العالم الفيزيقى . ويمكن أن تلخص قواعد ديموقريطس الأخلاقية فى أن الإنسان حر فى فعله كما يريد .

وهناك اتفاق عام على أن الكلمة الرئيسية فى أخـــلاق ديموقريطس هى « السعادة » ؛ ولقد اقتطف الثقاة هذه الكلمة بمناسبة تصوره « للنهاية » ، كما أنها تكررت فى عديد من الشذرات الباقية . ولكن يظهر هنا للتو سؤالان رئيسيان هما : هل يمكن اعتبار « السعادة » على أنها أساس مبادىء ديموقريطس الأخلاقية أو أن « السعادة » عنده مشتقه من نظرية أوسع عن اللذة ؛ تمثل بالنسبة للسعادة نفس العلاقة التى قامت بين « رباطة الجأش » عند أبيقور وبين الأساس النهائى « للذة » ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هناك أى رابطـة فى النظرية العامة للاحساسات بين هذا التصور الذى نجده فى الحقل الأخلاقى وبين الميتافيزيقا الذرية الديمقريطية ؟ إنه لمن الواضح أن لهذين السؤالين أهميـة كبيرة ؛ لأنه إذا كانت الإجابة عليهما بالايجاب فإن ديموقريطس يصبح فى الأخلاق ، كما كان فى الطبيعيات المبشر بأبيقور ، ويصبح إدعاء أبيقور باستقلاله عن ديموقريطس أمراً لا يمكن قبوله .

ولقد أتت إلينا عبارة واحدة تتضمن الإجابة بالايجاب على هذين السؤالين؛ فلقد أشار سكستوس فى فقرة إلى مقتطفات من ديوتيموس أحد الثقاه ؛ إلى الاعتقاد بأن ديموقريطس ذهب إلى أن هناك ثلاثة « معايير» من بينهم « أن معيار الاختيار والاجتناب هو الشعور » . وإذا أستطعنا أن نؤكد هذه العبارة ؛ فسيصبح من الواضح لدينا أن « السعادة » ما هى إلا — طبقا لديمقريطس — شكل خاص من « اللذة » وأنه سلم كما فعل أبيقور بأن الشعور المباشر للذة والألم فى الحقل الأخلاقى هو الذى يختبر الخير والشر ، ويجب أن تختار اللذة وأن يبعد

الألم . إن نسق ديموقريطس كله يجب أن يرتبط بأساس من الاحساس ، كما أن « السعادة » يجب أن تأخذ مكانها كفكرة مشتقة . ولكننا لانستطيع أن نقبل عبارة سكستوس دون ما مناقشة ؛ ففى المحل الأول يبدو أن اللغة التى كتبت بها إنما تنتسب إلى عصر متأخر ، فالكلمات المستخدمة : « معيار » « الاختبار » « الاجتناب » « الشعور » كلها مصطلحات أبيقورية ، وليس لدينا أى دليل فى أى موضع ، على ارتباطها بديموقريطس ، فلقد كانت هذه أفكاراً غير شائعة الاستعمال فى عصره ، وقبل اختراع المصطلحات الأرسطية . وفى المحل الثانى ليس لدينا أى أثر على الاطلاق ، سواء فى الشذرات أو عن طريق الثقاة ، على مثل ذلك الرباط الأبيقورى الذى يربط بين النظريات الأخلاقية والفيزيقية . وأخيرا — وهذا استنتاج — فلقد رأينا أن موقف ديموقريطس بخصوص الثقة فى الاحساس هو موقف أكثر تشككا من موقف أبيقور ، فالرجل الذى يسلم بأن « الحلاوة » و « المرارة » بالاتفاق ، لايستطيع أن يربط نظرياته الأخلاقية بنسقه الفيزيقى على أساس الاحساس . ويمكن بصعوبة أن نشك فى أن سكستوس كان يمهد الطريق — بالاتجاه العام — لكى يربط ديموقريطس بأبيقور ، ولكن نظريات ديموقريطس وأبيقور — هنا على الأقل — كانت مختلفة .

ويبدو من الضرورى إذن أن نجيب على السؤال الثانى بالنفى ، ولكن هل سيظل حقيقيا أن النظرية الأخلاقية الديموقريطية تقوم كلية على « اللذة » ؟ توجد هنا شذرة — لما كرره ديموقريطس مرتين بشكل مختلف — تقول « المتعة وغيابها هى الحد للنافع وللضار » . وهذه تبدو على أنها شبيهة باللغة الديموقريطية أكثر من عبارة سكستوس عن « المعيار » ، كما أنها تقودنا أيضاً إلى اللذة القصوى . ولكننا لم نجد تأكيداً كبيراً لها ، فلقد اقتطفت هذه العبارة لارتباطها الوثيق « بالسعادة » وربما لم تكن أكثر من حكمة عملية لنيل أو بلوغ السعادة . وهناك أقوال أخرى تسير فى نفس الاتجاه . ولكن ديوجينيس فى إيجازه لنظريات ديموقريطس قال إن « السعادة ليست هى اللذة ، كما أخطأ البعض فهمها ، ولكنها حالة تحيا فيها النفس بهدوء وأمان ، غير منزعجة بالخوف والخرافة أو بأى شعور آخر » . وهذا

القول يحفظ لنا التقليد الأصلي، كما أنه يقيم تمييزا واضحاً بين «السعادة» وبين «اللذة». ويمكن أن نقتطف أيضا قولا سريا نسب إلى ديموقريطس، ربط فيه الفكرة الأخلاقيه — بطريقة أكثر اشباعاً من عبارة سكستوس — بالنظرية الميتافيزيقية الحقيقية وهو «أن نفس الشيء هو خير وحقيق بالنسبة للجميع ولكن اللذيذ يختلف من فرد لآخر»، فهناك في عالم المعرفة حقيقة قصوى (وهى الذرات والخلاء) وهناك في عالم الأخلاق خير أعظم (وهو — تخميناً — «السعادة») ولكن في كل من هاتين الدائرتين تكون «الحلاوة»، و واللذة بالاتفاق، ويختلفان من فرد لآخر. وإذا كانت اللذة إذن هي في رأى ديموقريطس كمية متغيرة ومتباينة، فليس من المقبول أن نعتبرها أساساً أخلاقيا نهائيا، فهى هنا تتناقض بالطبع مع «الخير» الكلى.

ويمكن أن نفترض إذن أنه لم تكن هناك أية فكرة رئيسية أعماق تقوم وراء فكرة ديموقريطس عن السعادة، كما أنه ليس من الصحيح أن ديموقريطس وصف «السعادة» كما فعل ديوجينيس في روايته عنه «كنهاية»؛ فتصور «النهاية» ينتمى إلى عصر متأخر، ويتضمن نسقا منطقيا متقنا للأخلاق لاتسمح لنا به تلك العبارات المنفصلة التي وقعت بين أيدينا، والتي نسبت إلى ديموقريطس وبالطبع فإنه لم يكن صحيحا — قبل أن يحوّل سقراط عقول الناس إلى البحث المنهجى في الحياة الأخلاقية — أن يدعى أى مفكر لنفسه امكانية وصف ذاته بأنه ذا نسق أخلاقى بأى معنى. لقد وضعت «السعادة» بواسطة ديموقريطس على أنها حالة العقل التي يرغبها الناس بروح بسيطة وساذجة تماما. وعلى العكس من هذا فمن الخطأ أن نعتبر عبارات ديموقريطس على أنها صيحات متفرقة، إذ أنه من الممكن تماما أن نتعقب في أكثرها ارتباطها بالفكرة الرئيسية «السعادة»، وبجمع هذه العبارات معا تتكون لدينا صورة من الحياة التي سلها ديموقريطس لتلاميذه.

إن جهود إعادة البناء بستحق المشقة، ذلك لأننا سنجد — ونحن بإزاء هذا المجهود — أفكاراً عديدة احتلت مكانا دائما في الفلسفة الإغريقية المتأخرة، وعلى

وجه خاص فى أخلاق أبيقور . وإذا لم يكن أبيقور مدينا لديمقريطس بالفكرة الرئيسية فى فلسفته وهى اللذة ، فإن آثاراً عرضية كثيرة فى التفكير الأبيقورى يمكن أن نتعرف عليها من مسلمات سلفه .

وربما حاولنا أن نحصل على فكرة أكثر تحديداً لما نعنيه « بالسعادة » ؛ فديوجينيس يصف السعادة بأنها « الحالة التى تحيا فيها النفس فى سلام وهدوء ، غير مضطربة بالخوف أو الخرافة أو أى شعور آخر » . وتخرج من هذه العبارة نقطتان هامتان ؛ فمن جهة أولى فإنه من الواضح أن ديموقريطس يفكر فقط فى حالة العقل ، فالجسم كما رأينا هو بالتحديد عند ديموقريطس فى مرتبة تلى « النفس » ومن ثم فإن ملذات الجسم إنما ينظر إليها فقط من ناحية تأثيرها فى النفس . وهنا تناقض نظرية ديموقريطس نظرية اللذة الأبيقورية التى لاتهتم فقط بالجسم وحسب ، بل تجعل ملذات الجسم وآلامه هى نقطة البداية ، ومن جهة أخرى فحينما نأتى إلى الوصف الإسمى فإننا نجد لدينا توقعا واضحا للفكرة الأبيقورية عن « رباطة الجأش » كلذة حقيقية للنفس ، كذلك فإن ذكر الخوف والخرافة كسببين للاضطراب هو أمر له مغزاه . ويجب أن نتنبه هنا أيضا إلى امكانية نسبة آراء أبيقور بواسطة أحد الرواة إلى ديموقريطس ولكن من الواضح أن فكرة « السعادة » إحدى أنواع الهدوء غير المزعج أعظم من اللذة الحسية والفاعلة ، ويمكن أن نعتبر هذه الفكرة — بحرية — على أنها فكرة أبيقورية أكثر من كونها فكرة قورينائية .

إن الفكرة العامة التى قدمها لنا ديوجينيس قد نشأت عنده من شذرتين هما : « يميل الرجل السعيد دائما إلى الأفعال العادلة والقانونية ، وفى نومه ويقظته يكون سعيداً وقويا وغير مبال » و « إنه من الأفضل للفرد أن يقود حياته تجاه الأسعد ، مع أقل مشقة ممكنة ؛ وهذا يكون كذلك إذا لم يقم ملذاته على الأشياء الفانية » . والصورة هنا هى صورة وضع سعيد ، يبتهج بالأشياء الجيدة وغير المزعجة ، ومع ذلك فهو وضع له أساسه — كما سيتضح ذلك — فى أشياء النفس .

ولقد أضاف ديوجينيس إلى هذا التحديد قوله « إن ديموقريطس سماها أيضا

(الكائنات الحسنة) ، وبأسماء أخرى أمدنا ستوباؤس بثلاثة كائنات من هذه وهى « التوافق ، والسيمترية ، ورباطة الجأش ، كما أعطانا شيشرون مترادفة رابعة وهامة وهى « ثبات الجأش » ونحن لانعلم على وجه التأكيد ما إذا كان ديموقريطس قد استخدم هذه الكلمات على أنها مساوية أو معادلة تماما « للسعادة » أو إذا كان قد استخدمها ككيفيات مشتقة . ولكن النظر إلى هذه الكلمات فى علاقتها بالشذرات يمكن أن يلقى بعض الضوء على الفكرة الرئيسية . « فالكائنات الحسنة » يمكن أن نعتبرها للوهلة الأولى تصوراً أوسع من « السعادة » كما أنها تتضمن رفاهية الجسم . ولكن التعريف فى أحد الشذرات والذى يذهب إلى أن « السعادة تقوم من الحالة الجيدة التى فى بيتنا » يبدو أنه يوضح أنه لايشير إلى الحالة العقلية . ولقد تأكد هذا بعبارة يظهر فيها ديموقريطس وهو يستخدم الكلمة المضادة « الكائنات الرديئة » وهى « غالبا ما يمتنع الإنسان من فعل الخير » ولذلك فهو يناقش ذلك الذى هو حاصل بالطبيعة على أكثرية الكائنات الرديئة » والفكرة هنا تتعلق بوضوح بالاضطراب العقلى . إن التوافق والسيمترية يبدوان على أنهما وصفان لطبيعة « السعادة » التى تتضمن توازن العقل ؛ وهذا التوازن يرجع إلى غياب الخوف والعناصر المزعجة الأخرى . ويبدو أن تصور السيمترية يرتبط بفكرة « الوسط » التى لعبت دوراً هاما فى فكرة ديموقريطس عن الوسائل التى نصل بها إلى « السعادة » . أما رباطه الجأش فهى وصف مدهش للجانب السلبى لفكرة ديموقريطس إذ يبدو أنها لاتتضمن التصور الموجب للسعادة بالاضافة إلى القوة التى أشارت إليها شذرة مقطتفة . وإذا كانت كلمة « رباطة الجأش » قد استخدمت حقيقة بواسطة ديموقريطس — وهذا ربما أمكن الشك فيه — فإن هذا سيعد سبقا ملحوظا على أبيقور . هذا ولدينا على « ثبات الجأس » شذرتان باقيتان هما : « أن عظمة الصواب هى حكم شجاع وثابت » و « ثبات الحكمة تستحق كل شىء ، لأنها الأعظم قيمة » وهذا يشير إلى « رباطة الجأش » فى صورتها القوية كما تبين عبارة هوراتيوس « بألا تتعجب أدنى تعجب » .

وهكذا أصبحت الخاصية العامة « للسعادة » الديمقريطية واضحة ، ولكن

هناك ثمة سؤال يقوم وهو « كيف نصل إلى هذه السعادة » ؟ لقد ظهر ديموقريطس هنا وكأنه أقام بعض التحديدات وطبق بعض الاختبارات . فأولا تقوم السعادة عنده طبيعيا من اللذة أو المتعة ؛ وهو يقول فى هذا « إن المتعة وغيابها هما — حد النافع والضار ،ويمكن أن نضيف إلى هذا القول عبارته القائلة « بأن الألم هو حد الشر » . ونحن نحتاج إلى النظر فى هـذه العبارات لاعلى أنها تقيم « السعادة » على الأساس العريض للذة ، ولكن على أنها تمدنا باختبار عملى ؛ فنحن نتأدى إلى « السعادة » إذا اخترنا ما يعطينا اللذة ، ونفتقدها إذا اخترنا ما يعطينا الألم . ولكن لايجوز أن نختار كل اللذات ، ولذلك فيجب أن نشير هنا إلى تمييز هام « فاللذات فى غير وقتها تنتج ما هو غير لذيذ » ومن بين جميـع الأشياء يكون الإسراف أسوأ شىء فى تعليم الشباب ؛ لأن الإسراف ينتج عنه تلك اللذات التى ينجم عنها مواقف شريرة » . وهذه أفكار غامضة وعامة ، ولـكن تلك الفكرة تصبح واضحة عن طريق الشذرة الهامة والـكبيرة الآتية : « إن أولئك الذين يأخذون لذاتهم من البطن متجاوزين الكمية الواجبة فى الطعـام أو الشراب أو الحب ؛ تـكون لذاتهم قصيرة وتستمر لفترة قصيرة هى فترة أكلهم أو شربهم ولكن آلامهم تكون عديدة وطويلة ، ذلك لأن الرغبة فى نفس الأشياء تـكون أبدية لديهم ... ولايحدث لهم خير ، ولكن ما يحدث فقط هو متعة قصيرة تنتهى ومن ثم يحتاجون ثانية إلى نفس الأشياء » وهنا وفى تناقض ملحوظ مع أبيقور ترفض بالتحديد اللذات الجسمية على النحو الذى أوضحته الشذرة السابقة ، على الرغم من أن سبب الرفض هو نفسه الذى أعطاه أبيقور وهو ذلك الذى يتعلق بالإسراف الذى يتخطى حد إشباع الرغبة الطبيعية . ونصل من هذا إلى أولئك أن الذين يفعلون هذا إنمـا يعانون ألما عظيما من أجل تجديد الرغبة . ولقد أصر ديموقريطس على تفوق النفس على الجسم بصوت واضح يقول فيه « إن ذلك الذى يختار خيرات النفس ، يختار ما هو إلهى أكثر . أما ذلك الذى يختار خيرات الجسم ، فإنه يختار الخيرات الإنسانية « أو بعباره أوضح » أنه لمن الملائم للناس أن يدفعوا انتباههم إلى النفس أكثر من دفعهم الانتباه إلى الجسم ؛ لأن كمال النفس

يصحح أخطاء الجسم . بينما قوة الجسم بدون تعقل لا تجعل النفس حسنة مثقال ذرة » . إن النفس يمكن أن تساعد الجسم ، ولكن الجسم لا يستطيع أن يساعد النفس . ولقد وجدت فكرة تفوق لذات النفس على لذات الجسم هذه فى قول ديموقريطس « إن السعادة لا تقطن فى الأسراب ولا فى الذهب ، إن النفس هى موطن السعادة » . إن ما نملكه في عالمنا هو « الخيرات الإنسانية » ومن ثم فهى تتصل بخيرات الجسم .

وشبيه بهذا الإصرار على تفوق النفس على البدن ، ذلك العنصر الجمالى الملحوظ فى أخلاقه الذى كان بمثابة الظلال السابقة على أفلاطون والذى كان جد متناقض مع أبيقور . يقول ديمقريطس « يجب ألا نختار كل لذة ، ولكن تلك التى تتعلق بالجميل » فنحن نجد هنا أن فكرة « الجميل » فكرة أخلاقية أساساً ، وأصبحت عند أفلاطون فيما بعد مطابقة « للنبيل » ولكن شذرة أخرى ترينا أن هناك جانباً جمالياً كاملا وهى : « أن اللذات العظمى تشتق من التأمل فى الأعمال الجميلة » . كما أن هناك قولا آخرا يربط هذا تماما بفكرة تفوق النفس على البدن وهو « إن جمال الجسم ليس إلا جمالا حيوانيا ، إلا إذا كان وراءه عقل » ، ولقد وضع أفلاطون هذين المقتطفين فى ثنايا محاورته « الجمهورية » .

ومما هو جدير بالملاحظة أن أرسطو شارك بنظريته عن « الوسط » وبعبارات مختلفة هذا المعنى الديمقراطى ، فاللذة الحقيقية التى تنتج « السعادة » تقوم من الاعتدال وتقع بين الإفراط والتفريط ، فالسعادة تأتى إلى الإنسان من خلال الاعتدال فى المتعة والتوافق فى الحياة ، والإفراط والتفريط يميلان إلى تغيير وإنتاج حركات كبيرة فى النفس » والفكرة هنا ترتبط ارتباطا وثيقا بلباب النظرية ، « فالسعادة تعتمد على الاختيار السليم للذات ، واللذات الحقيقية هى تلك التى تأتى من الاعتدال ، ذلك لأن الإفراط والتفريط يزعجان النفس ويحطمان سكينتها ورباطة جأشها » . ولقد ظهرت نفس الفكرة بوضوح فى القول التالى ، « المساواة أمر جميل فى كل الأشياء ؛ إننى لا أحب الإفراط أو التفريط » . والمساواة هنا هى الاعتدال

منظور إليه من وجهة نظر رياضية . ونفس المعنى نجده فى القول التالى : « إذا أفرط شخص متجاوزاً حدود الاعتدال ، فإن أعظم الملذات سوف تصبح آلاما» . «والرغبة فى الاعتدال هى علامة التعقل لا الرجل » . وأخيراً تظهر هذه الفكرة — فى تطبيقها الخاص — على الخيرات العامة فى المقتطف التالى : حسن الحظ هو من سعد بممتلكاته المعتدلة . وسيء الحظ هو من كان قانع بالكثير منها » .

ويمكن أن نكوّن الآن فكرة دقيقة عن وسائل بلوغ « السعادة » فيجب أن نتجنب اللذات التى تتضمن آلاما ، ولذات النفس تفضل على لذات البدن ، ويجب أن يكون الجميل موضوعا للتأمل والمتعة والوسط هو ما كان بين الإفراط والتفريط . ولكن كيف يستطيع الإنسان إذن أن يختار اختياراً صحيحا ؟ لقد أعطى ديمقريطس مثل أبيقور من بعده أهمية كبيرة « للعناية الإلهية » أو « الحكمة العملية » ، ففى أحد أعماله المسماة بالتريتوجنيا أو أثينا وحد الخيرات بالعناية الإلهية وبتأليفه جناسا قال « هناك ثلاثة أشياء تأتى من العناية الإلهية هى ، المشورة الخيّرة ، والقول السليم ، والفعل الصحيح » وتظهر قيمة العناية الإلهية فى دوائر مختلفة كما تثبتها عديد من المقتطفات منها « إن آمال أولئك الذين يفكرون تفكيراً سليما يمكن بلوغها ، ولكن آمال غير العاقلين تكون فوق طاقاتهم » « يكون الإنسان سعيداً لا من خلال قوة جسده أو ممتلكاته ، ولكن من خلال سلامة وإتساع أفكاره » « إنه لأمر عظيم أن يفكر سيء الحظ تفكيراً سليما » « السمعة والثروة بدون عقل ليستا من الممتلكات الآمنة » وهناك على وجه الخصوص شذرة مثيرة تقيم علاقة بين العناية الإلهية وبين الصدفة وهى . « لقد تعوّد الناس على أن يتصوروا الصدفة على أنها ستار لمشورتهم السيئة ، ذلك لأن الصدفة نادراً ما تحارب العناية الإلهية ، ومعظم الأشياء فى الحياة إمعانا بالعقل ، تتود إلى الصواب » ، وهناك سلسلة من الأقوال عن « الغباء » تعطينا نفس الفكرة من وجهة نظر سلبية نقتطف منها القولين الآتيين . « إن الأغنياء يحيون حياة غير ممتعة » فغياب العناية الإلهية يسبب فقدان الملذات الحقيقية . و « الأغبياء يشتاقون كثيراً لما لا يوجد»

ويحتقرون ما هو بين أيديهم حتى ولو كان أكثر ملاءمة مما مر بهم ».

والعناية إذن هى المرشدة فى الحياة لأنها تمكّن الإنسان من أن يختار اللذات التى تنتج « السعادة »، ولكن هل هذه العناية هبة فطرية أم أنها مكتسبة ؟ لقد كان ديموقريطس مؤمناً تماما بقيمة التعليم، فهو يقول فى عبارة له ذات لهجة سقراطية « إن الجهل بالأحسن هو علة الفعل الخاطىء »، ولقد أكدّ فى أماكن متفرقة على قيمة التدريس فهو يقول، « يصبح الكثيرون جيدين بالتدريب لا بالطبيعة » ويقول. « إن الطبيعة والتدريس هما نفس الشىء، ذلك لأن التدريس يعيد تكوين الإنسان، وبإعادته لتكوينه يقيم طبيعته ». والتناقض فى القول الأخير بينّ الوضوح، فالإنسان يولد بطبيعة معينة، ويأتى التعليم فيشكله فى طبيعة «ثانية» وهذا التشكيل — لا الغريزة الأصلية — هو علة الخيرية. ولقد جمع ديمقريطس كلا من الطبيعة والتعليم وربطهما بالعناية ربطا مباشراً فى القول التالى « يمكن أن يكون هناك فهم لدى الشباب وفقدان له لدى المسنين. ذلك لأن الزمن لا يعلم العناية، وإنما يربيها فى الأوان المناسب وفى الطبيعة ». وهناك مقتطف آخر يرينا بوضوح ارتباط التعليم بالفضيلة، ويركز بطريقة مثيرة على الأقسام المختلفة التى يمر بها الفتى الأثينى فى تعليمه فى ذلك الوقت وهو : « إذا كان الأطفال فاسدين وراسبين فى العمل، فإنهم سوف لا يدرسون أبداً القراءة أو الموسيقى أو الألعاب، وان يدرسوا أيضا الاستدلال الحارس الأمين للفضيلة ذلك لأنه ينتج من هـذه، أى الاستدلال هو أحب الأشـياء استحقاقا للنمو ». وهنـاك مقتطف آخر على الرغم من اهتمامه بالتعليم فى جانبه الروحى إلا أنه نصر مثير بالنسبة لمؤلفه وبالنسبة لمشاركته الهامة فى أفكار العصر التالى وهو « أن الثقافة هى حلية النجاح، ومأوى أولئك الذين يقعون فى الشدة ».

وإنه لمن الممكن إذن أن نكوّن فكرة واضحة جلية عما يقصده ديموقريطس « بالسعادة ». وما سلمّ به من وسائل لبلوغها، ويبقى إذن أن نرى ما إذا كان هناك أية فكرة يمكن أن توضح عن نوع الحياة التى يحياها الإنسان «السعيد». إن إعادة تكوين المذهب من الشذرات هو بالضرورة غير كاف، ومع ذلك فهناك

كمية كبيرة من المعطيات التى تركت لنا يمكن لنا نستخلصه منها ، ويمكن أن ننظر فى هذا الصدد أولا إلى خلاصة عظيمة تعطينا صوره واضحة وتشير إلى خطوط هذه المسألة وهى :

« تأتى الروح السعيدة إلى الإنسان من خلال الاعتدال فى المتعة والانسجام فى الحياة ... ومن ثم فيجب أن تمعن النظر فى الأشياء من خلال قوتك، وأن تكون قانعا بما تملـكه ، غير مكترث بأولئك الذين يحسدون أو يتعجبون ولا تشترك معهم فى الفكر ، بل يجب عليك أن تتأمل حياة أولئك الذين تكون أوقاتهم قاسية، وأن تذكر آلامهم المفجعة حتى يبدو أن ماتملـكه أو ماتحصل عليه هو كبير وموضع حسد منك أنت ، ومن ثم فلن ترغب فى المزيد ولن تقاسى فـكريا . وبالنسبة للرجل الذى يعجب بالغنى وبأولئك الذين يباركهم العالم محاولا أن يشترك معهما بالفكر طوال ساعات اليوم، فإنه يجد نفسه مضطراً لأن يطلب أشياء جديدة، وسوف توجه رغبته تلك إلى القيام ببعض الأعمال التى لاتغتفر ، والتى تحرمهـا القوانين . ومن ثم فيجب ألا يطلب الإنسان هذه الأشياء ، بل يجب عليه أن يكون سعيداً بغيرها ، وأن يقارن حياته الخاصة بحياة الأقل حظاً منه ، وأن يسلم بأنه أكثر بركة عندما يفكر فيما يقاسونه ، وأن يعتبر حياته الخاصة أحسن بكثير وذات حظ أكبر من حياة غيره . وإذا تمسكت بتلك الحالة العقلية فسوف تحيا حياة أكثر سعادة ، وسوف تتخلص من الـكثير من الأرواح الشريرة فى حياتك ، ومن الحسد . ومن الحقد ، ومن الإرادة الشريرة » .

وهنا يؤكد تأكيداً قوياً على أفكار الاعتدال من حيث تطبيقها ومن حيث قناعة الروح لاتتكون كله من رأى مركز فى الحياة وهو أن تكون قيمة من هم أقل حظاً فى الحياة أن يحافظوا على رضائهم الذاتى ، ولقد تـكرر هذا الرأى فى القول المثير التالى : « إن الإنسان الذى ينوى أن يكون سعيداً ، لايجب أن يفرط فى نشاطه، سواء من الناحية الفردية أو من الناحية العامة ، ويجب أن يختار فى كل أعماله ماهو متناسب مع قدرته وطبيعته ، كما يجب أن يحترس من أن الصدفة حتى وإن

قادته إلى تقدمها فيجب أن ينحيها جانباً لـكى لا يتم إلا بما يقدر عليه ،إذ الاعتدال فى الوفرة آمن من الوفرة المفرطة » . وهذا القول يعطينا صورة لمركزية النفس ، والحرص من النشاط المفرط ،ولـكننا حينما نأتى إلى التفاصيل نجد أن ديموقريطس لم ينجح فى تنفيذ هذه الفـكرة .

وفى الفلسفة التى يلعب فيها الإعتدال دوراً هاما يجب أن نتوقع تركيزاً كبيراً على فضيلة الإغريق الهامة وهى « ضبط النفس » . ويلاحظ هنا على التو التناقص بين ضبط النفس وبين الصدفة ، ويقول ديموقريطس فى هذا المعنى « إن ضبط النفس يزيد المتعة ويجعل الملـذات أكبر » وهـذه مشابهة بالضبط لفـكرة الإعتدال التى تـكون ملذاتها أكبر بالفعل،لأنها ثابتة ولا تتضمن أية رغبة لا يمكن تحقيقها . وضبط النفس أكبر من اعتباره فضيلة خاصة بالمسنين « القوة والجمال بركتان للشباب ، أما ضبط النفس فهو زهرة العمر المتقدم » ، « إن ضبط النفس بالنسبه للأب هو الإرشاد الأكبر للابن » ، والملاحظة الأخيرة بوجه خاص هى ملاحظة ثاقبة . وخاصية ضبط النفس هذه يمكن تفسيرها بالقول التالى « إن تحمل الفقر بنبل هو علامة الإنسان الضابط لنفسه » كما أن علاقة ضبط النفس المباشرة بالصحة الجسمية إنما تتأكد فى عبارة أخرى مثيرة وهى « الإنسان يطلب الصحة من الآلهة فى دعائه ، ولـكنه لا يعرف أن لديه هو القوة عليها فى نفسه لأن الإنسان يفعل أفعالا مضادة ، وتصبح رغباته خائنة لصحته » . ونفس الفكرة عن مسئولية النفس كمرشدة لسوء استخدام الجسم إنما نجدها فى الشذرة المثيرة الطويلة التالية . إذا ارتدى جسد رداءاً مضاداً للنفس ، بسبب آلامها وعلاجها الفاسد اللذين قاست منهما طوال حياتها ،وإذا عين ذاته قاضيا فى هذه الحالة فإنه سوف يكون سعيداً بأن يتهم النفس على أساس أن بعض أجزاء الجسم تحطمت بواسطة الاهمال أو ضعفت بواسطة التسمم « بينما تحطمت الأجزاء الأخرى بالانغماس فى حب اللذة . وهنا يبدو مشابها لتلك الحالة التى يتهم فيها الإنسان غيره بأنه أفسد بعض الآلات أو الأوعية علماً بأن ذلك قد حدث نتيجة لفعله هو الطائش » ونحن نجد فى هذين المقتطفين تأكيداً على تفوق النفس على البدن ، وهذا أمر له مغزاه .

ولقد ظهرت نفس الأفكار فى إحدى الفقرات التى عالج فيها ديموقريطس موضوع الرغبة : « الرغبة غير المعتدلة هى علامة الطفل وليست علامة الرجل » ، « إن الاشتهاء المفرط لشىء ما يعمى النفس عما عداه » إن الرغبة فى المزيد تفقد ما فى اليد وهذا يشبه « كلبا فى آيسوب » . ولقد أكد ديمقريطس تأكيداً صارما ، مرة أخرى درس الاعتدال بأن قال « إذا لم ترغب فى الكثير ، فإن القليل سوف يبدو كثيراً ، لأن التقشف فى الاشتهاء يجعل الفقر مساوياً للغنى » . والكثير من هذه العبارات وخصوصاً الأخيرة تعتبر تبشيراً بمبادىء أبيقور .

أما سر الوصول إلى ضبط النفس ، والقدرة على تحمل المصاعب فهو المزاولة العملية فيتحمل الكد أو التعب عن قبول أو إرادة أسهل أو أخف من تحمله بدون قبول أو إرادة ، وجميع أنماط التعب أحلى من البطالة خصوصا إذا كسب الإنسان ما يكدله أو علم ما يمكن أن يكسبه ، والعمل بهذه الروح يصبح أيسر « فالعمل المستمر يصبح يسيراً عن طريق العادة ، وفى النهاية فإن هذا التدريب النفسى يصبح قوة كبيرة للخير أكثر مما تصبحه الغريزة الطبيعية ، « فأكثر الناس يصبحون خيرين بالممارسة أكثر من الطبيعة » . ونحن نعود هنا ثانية إلى أهمية التعليم ولكن من زاوية عملية أكثر .

ولقد عرف ديمقريطس أيضاً الفضيلة الأساسية الثانية التى سادت الفكر اليونانى بجانب فضيلة « ضبط النفس » وهى الحكمة . ويمكن أن نفسّر الحكمة بالقول « أن فن الطبيب يبرىء أمراض الجسد أما الحكمة فإنها تشفى النفس من الألم » ، والحكمة تكتسب بواسطة التعليم « فلا يمكن بلوغ الحكمة أو الفن بدون أن نتعلم » . أما الشجاعة فهى تساعدنا على تحمل الصعاب ، « فالشجاعة تقلل من الصعاب » ، والشجاعة المطلوبة هنا أكثر من الشجاعة الفيزيقية ، « إذ الرجل الشجاع هو من يقهر لا أعداءه وحسب ، وإنما رغباته أيضا ، فبعض الرجال يكونون أسياداً المدن ، ولكنهم يكونون عبيداً المرأة » وهنا نجد أن التصور الشعبى يعود ثانية فى إصرار ديموقريطس على ضبط النفس . أما عن العدالة فإنه لمن

الضرورى أن نتحدث عنها بعد ذلك حينما نعرض لاتجاه ديمقريطس فى الدولة ، ولكننا نستطيع أن نجمع هنا بعض الأقوال التى تعتبر العدالة أولا فضيلة للفرد . ولقد كان تصور ديموقريطس للعدالة وضعياً وإيجابياً ، « فالعدالة هى فعل ما يجب فعله ، واللاعدالة هى عدم فعل ما يجب فعله بل تركه جانباً » وبمشاركة ملحوظة فى الفكر التالى له رأى ديموقريطس أن ما يعنينا هنا ليس الفعل وإنما إرادة الفعل ، « أنه لأمر حسن لا أن نبتعد عن اللاعدالة وحسب ، وإنمـا أن نبتعد أيضاً عن الرغبة فيها » وحب الأغنياء عقبة كبيرة أمام العدالة ، « فالرجل الذى يكون كلية عبداً للممتلكات لا يمكن أن يكون عادلا » كما أن الباعث على العدالة يجب أن يكون أرفع من الخوف من العقاب ، « فالامتناع عن الخطيئة لا يكون من خلال الخوف وإنما يكون من خلال الواجب » . ولقد ناقش ديموقريطس احترام الذات على أنه باعث فى شذرة أكبر يقول فيها « لا تحترم غيرك أكثر من احترامك لذاتك ، ولا تكون مستعداً لفعل الشر إذ لم يعلم أحد بذلك ، بل يجب أن يكون استعدادك أقل مما لو كان يعرفه جميع الناس . احترم نفسك فوق كل شىء واجعل هذا القانون يتغلغل إلى قلبك لـكى لا تفعل شيئاً لا قيمة له » . ولقد قال ديموقريطس بنفس هذه الروح « أن ذلك الذى يعمل خطأ يكون غير سعيد أكثر من ذلك الذى أخطأ وهناك قولان آخران لا يقلان أهمية عن الندم ، « إن الاستشارة قبل الفعل أفضل من الندم بعده » . « وبعد الفعل يوجد مجال للندم . والندم يؤتى ثماره » . « إن الندم على الأفعال المخجلة هو خلاص الحياة » . ولقد تصور ديموقريطس كل هذه الأقوال بتخطيط رفيع ، كما أن بعض هذه الأقوال اكتسب مسحة مسيحية فيما بعد ، ومع ذلك فهى تبدو نائية بعض الشىء عن التصور الرئيسى « للسعادة » . وأنه لمن الصعب أن نعتقد بأن هذه الأقوال لم تكن موحية ببواعث كثيرة أعمق من الرغبة فى حماية الفرد من الضياع . وعلى ذلك فإن ديمقريطس بدا وكأنه يبتعد عن فلسفته المركزية ، ويمكننا أن نتعقب نفس الاتجاه النبيل فى عبارته « إن تحمل الإساءة بوداعة يبين سمو النفس » .

وهناك عبارات متفرقة أخرى عن حياة الفرد يمكن أن تساعدنا فى تـكملة

الصورة فالاقتصاد أو التوفير هو فضيلة مطاوبة غالباً ، وهى فى الحقيقة صورة من الاعتدال . » إن الاقتصاد أو التدبير يظهر فى خلية النحل ، ذلك لأنه يفعل كما لو كان سيعيش إلى الأبد » . ولقد تأكدت هذه الفكرة مرة أخرى وفُسرت صوبتها فى نبذة مثيرة للغاية تبين قوة ديمقريطس الواضحة فى التشبيه البيانى . يقول ديمقريطس « إذا شب أطفال الآباء المقتصدين أو المدبرين على الجهل ، فإنهم سيشبهون الراقصين قفزاً على السيوف ، إذا فقدوا مكانهم الوحيد المفترض لوضع أقدامهم فيه عند النزول ، فإنهم سيفقدون حياتهم ولكن من الصعوبة إصابة هذه البقعة الوحيدة لأنه لا يوجد إلا مكان واحد ستتركه أقدامهم . وبالمثل يكون الأبناء ، فإذا فقدوا طابع التدبير والاقتصاد الخاص بآبائهم ، فإن مآلهم سيكون الدمار » ومع أن التدبير أو الاقتصاد هو خير فى ذاته ، إلا أننا يجب ألا نفرط فى استخدامه ، « فالتدبير والجوع أمران خيران ، ولكن الوقت قد يأتى لكى يكون الإنسان مبذراً ، فهذا التبذير يقود الرجل الخيّر إلى الاعتراف أو بالتسليم بالتدبير أو الجوع » . « إن الحياة بدون ولائم أشبه برحلة طويلة بدون فندق » . وهنا يعلو حب « السعادة ، لفترة فوق الأخلاقيات » ، ولقد ذم ديموقريطس البخل بجميع أنواعه وعلى أسس راسخة ، « فالاشتياق للتملكات مالم ينتهى بالأشباع هو أسوأ بكثير من الفقر المدقع ، ذلك لأنه كلما كان الاشتياق كبيراً كلما كان الشعور بالحاجة أكبر . ولقد ذم ديمقريطس أيضاً وبنفس المهارة الحسد ، « فالرجل الحسود يغير نفسه كما لو كان عدواً لذاته » ، فهو يخترع فقط لنفسه رغبات جديدة لا يمكن تحقيقها . كذلك فإن المنازعة تنكص على أعقابها هنا ، « فكل المنازعات حماقات ، لأنها حين تتجه إلى النقمة من مناوئيها ، فإنها لا ترى مميزاتها الخاصة » ، ومن بين أقوال ديموقريطس الشهيرة قولان انبثقا مباشرة من خبرة ديموقريطس الخاصة ، كرجل أسفار » وهما ، « إن الاغتراب يعلم الاكتفاء الذاتى ، ذلك لأن كسرة من الخبز ومكنسة من القش هما أنجع دواء للجوع والملل » وهذا القول يتعلق بصعوبات السفر ، وأما القول التالى فيتعلق بروحها العالية وهو ، « أن الأرض كلها مفتوحة للرجل الحكيم ، لأن العالم بأجمعه هو الوطن الأصلى للنفس الخيرة » .

إن التصور الديمقريطى للرجل السعيد هو تصور سار ، فبالرغم من مركزية

النفس عن البواعث ، فإنه يوجد هناك الكثير مما هو جميل ونبيل فى النتيجة .
ويمكن أن نقتطف أخيراً بعض التأملات الساطعة عن الشيخوخة والموت . إن الحياة الكاملة هى شىء جميل فى نظر ديموقريطس ، « فالرجل المسن يصبح شابا مرة واحدة ، ولكن ليس من المؤكد أن يصل الشاب إلى الشيخوخة ومن ثم فإن الخير الكامل أعظم مما قد يأتى ويكون غير مؤكد » . أما عن الشيخوخة ذاتها فقليلا ما كان ديموقريطس يفتخر بها ، « فالشيخوخة عاجزة كلية ، أن لها كل أجزائها ، ولكنها فى حالة افتقار » ولقد حذر ديموقريطس تلامذته أكثر من مرة من أن يهتموا بالحياة من أجل الشيخوخة أكثر من اهتمامهم بالحياة من أجل الموت فيقول « إنه لغبى ذلك الذى يبغى حياة الشيخوخة لخوفه من الموت » و « إنه لغبى ذلك الذى يتوق إلى الحياة خوفا من الموت لا من الشيخوخة » . إن الحياة السعيدة يجب أن تبقى سعيدة حتى نهايتها ، وهذا لا يتحقق لنا إذا امتد بنا العمر إلى الشيخوخة .

ويتحدث ديموقريطس غالباً إلى جانب عباراته السابقة عن الفرد - يتحدث - عن علاقة الرجل السعيد بكل من الحياة العائلية والحياة العامة . ولقد اتخذ ديموقريطس موقفاً مميزاً فيما يتعلق بالحياة العائلية؛ فلقد اتخذ الموقف الأرثوذكسى اليونانى فيما يتعلق بالعبيد فيقول « استخدمْ العبيد كأجزاء الجسد ، كل جزء منها لغرضه الخاص » . كذلك كان رأيه عن المرأة ودورها مثيراً « فالمرأة أسرع من الرجل فى تدبير المكائد » و « لا تدع إمرأة تزاول الحديث لأن ذلك أمر خطير » و « حلية المرأة فى قلة الحديث والبساطة فى التزين » . وهذا موقف بيركليسى ممزوج بقليل من المرح . وكان ديموقريطس يخشى الخضوع للمرأة ، فإن يُحكم الرجل بواسطة المرأة هو أشنع إهانة له ، وهو بهذا يشارك مقت أبيقور لحب الأجناس . ولقد أقنع ديموقريطس أتباعه بالعدول عن طلب الأبناء وتكوين العائلة فيقول « إن تربية الأطفال أمر غير مأمون ، لأن هذه التربية إذا نجحت فإن باطنها يكون قتالا وقلقاً ، وإذا فشلت فإنها ستؤدى إلى كارثة أخطر من كل ألم » ويقول أيضا : « إنى لا أعتقد أنه يجب أن يكون للرجل أطفال ، لأننى أرى

فى ملكية الأطفال أخطاراً واهمة ومشقات . أما المميزات فتكون نادرة ، كما أنها تكون ضعيفة ومتهافتة ، وفى عبارات أخرى يضخمّ ديموقريطس صعوبات تكوين العائلة ؛ ففى إحدى أقواله المشهورة أوصى بأنه إذا كان هناك من هو فى حاجة إلى وجودطفل ، فإن اختياره لكى يكون صديقاً له بالإضافة إلى السبب الساخر من أن « هذه الخطة هى أكبر الأشياء مناسبة ، لأن الشخص يمكنه أن يختار الطفل الذى يلائم تفكيره من بين العديدين ولكن إذا أنجبت هؤلاء الأطفال لنفسك فسوف تكون هناك عدة مخاطر لأنك يجب أن تصبر على أو تتحمل الطفل الذى ولد » . تضعف سخرية ديموقريطس من غير توقع وفى الحال فيقرر : « بأنه من الممكن أن يكون لدى الفرد أطفال بدون أن يستنزف إلا القليل من ممتلكاته ومن ثم يقيم جداراً يدافع به عن ملكيته وشخصيته » ، والدافع هنا ذاتى ولكنه يلبس الإنسانية لمساً ضعيفاً ، وشبيه بكل هذا القول الطيب التالى : « أن ذلك الذى يجد صهراً جيداً يجد أبنا ، ولكن ذلك الذى يجد صهراً سيئاً يفقد بنتا » .

وربما أمكن أن نسأل : أين يجد هذا الأعزب الساخر الكهل « السعادة » فى علاقاته بالآخرين ؟ والإجابة على هذا كما كانت عند ابيقور فيما بعد — هى فى الأصدقاء . وهناك سلسلة من العبارات ترينا القيمة الكبرى التى أسسها ديموقريطس على الصداقة ، وأهمية المجهود فى طلبها ، والحصول عليها ، « فالرجل الذى لا يوجد لديه صديق وفىّ على الأقل لا يستحق أن يحيا » . « إن الصداقة بإنسان معين واحد تساوى كل الحماقات » . ولا يمكن الحصول على الصديق بدون أن يكون هناك مقابل لهذا ، « فالرجل الذى لا يحب أحداً لا يحبه من أى واحد » .

ويجب أن تؤسس الصداقة على الافكار العامة والاهتمامات : « فالتوافق هو الذى يصنع الصداقة » ، و « فليس جميع أقارب الفرد أصدقاءه ، ولكن أصدقاؤه هم أولئك الذين يوافقونه فى الاهتمامات » وهذا يتطلب نمطا سليما من الشخصية « فالنميمة تذهب بالصداقة » . و « الإنسان الذى لا تستمر الصداقة عنده مدة طويلة

هو إنسان مضطرب المزاج » .

ويمكن أن يكون هناك خداع فى الصداقة ، فالكثيرون مما يبدون أصدقاء ليسوا كذلك ، والآخرون مما يبدون غير أصدقاء يصبحون أصدقاءاً بالصدفة» . إن الكثيرين يبتعدون عن أصدقائهم عندما يتدهور حال هؤلاء الأصدقاء من اليسر إلى العسر » . « من السهل أن تجد صديقاً فى الظروف الحسنة ، ولكن إيجاد هذا الصديق فى الظروف الصعبة يمثل صعوبة عاتية » .

إن التصور الديمقريطى للصداقة يقوم بلا شك على الأنانية ، ولكننا يمكن أن نتأمل هذا التصور بصورة أكثر قبولا من فكرته عن الحياة العائلية ؛ ذلك لأن هناك جانباً كريما فى بعض عباراته تتعلق بالإحسان والامتنان . « يجب أن يستقبل الفرد أفعال الإحسان بنية ردها بأحسن منها » . « إن أفعال الإحسان الصغيرة المنبعثة فى الوقت المناسب هى أعظم شىء لأولئك الذين يتلقونها » . « إن الرجل المحسن حقيقة هو ذلك الذى لاينتظر جزاءاً » .

ومن ثم فإنهذه الأقوال تخفف على الأقل وبواسطة الشعور الحقيقى من حدة هذه النزعة الأنانية .

ولقد ترك لنا ديموقريطس كمية هائلة من المعلومات عن اتجاهه بالنسبة إلى الدولة ووظائفها . فلقد أصر من خلال تصوره للعدالة كفضيلة وضعية وإيجابية على معاقبة المذنبين . « يجب أن ننتقم من أولئك الذين يخطئون بأقسى مايمكننا ، وألا نسمح لهم بذلك ، لأن فى ذلك عدلا وخيرا وعكسه جور وشر » .

وهناك سلسلة مثيرة من الأقوال نجدها فى مجموعة ستوباؤس يصل فيها ديموقريطس إلى مسألة معاقبة المواطنين للحيوانات من خلال الجزر العنيف . ومسألة قتل الأعداء ، ويربط وصاياه مباشرة بأخلاقياته فى أسسها العميقة . فلقد أخبرنا بأن ذلك الذى يقتل الوحوش المتوحشة الضارة لا يكون مذنباً بل يشارك فى « الوجود الجيد » كما أن ذلك الذى يقضى على « الأشياء التى تضر

بالعدالة ، تكون له فى كل تنظيم أو هيئة مشاركة كبيرة فى « السعادة » والعدالة والشجاعة والممتلكات » .

وطبقاً للقول السابق ؛ فكما يجب أن نقتل الوحوش المادية يجب أيضاً أن نقتل الرجال الأعداء ؛ وعلى وجه خاص قطاع الطرق والقراصنة .

ولقد أعلن ديموقريطس فيما يتعلق بالدولة ذاتها أن « أولئك الذين يرتكبون أفعالا تستحق النفى أو السجن أو الجزاء، يجب أن يُتهموا ولا يُتركوا. أما من يطلق العنان لهم بدافع الرحمة أو المنفعة فهو أثيم ؛ وهذا يجب أن يُسحر قلبه » ويوجد هناك جفاء دراكونى حول هذا ، ولكن الدافع واضح : فإذا كان على المواطن أن يحيا حياة سعيدة فيجب أن يتحرر من كل أشكال الإزعاج الخارجية والداخلية وأن يطبق المبدأ بصلابة .

وهذا هو الغرض من وجود القوانين . « فالقوانين لن تمنع أبداً أى إنسان من أن يحيا كقانون فى ذاته مالم يضير الآخرين . إن خصام الإنسان المتحضر إنما يقوم أساساً فى حسده الآخرين » ولكن حتى هذا الدفاع القاسى عن تنفيذ القانون يبين أنه يوجد شىء أفضل من القانون ، وذلك عن طريق الإقناع الذى يتضمن الإعتقاد .

يقول ديموقريطس « يكون الرجل قوة عظمى للفضيلة لو استخدم لهجة مقنعة، وشجاعة، أكثر من استخدامه للقانون والقوة ، لأن ذلك الذى يبتعد عن اللاعدالة بقوة القانون يميل إلى فعل الخطأ سراً ، ولكن ذلك الذى يقود إلى الصواب عن طريق الاقتناع لا يميل إلى ارتكاب الخطيئة سراً أو علانية » إذ « الغرض من القانون هو النفع لحياة الإنسان وهذا النفع يتحقق إذا كان لدى الإنسان استعداد للانتفاع به » ، ففضيلة القانون لا تظهر إلا لأولئك الذين يقتنعون » . وهنا أيضاً نجد صلابة ديموقريطس مضاءة بلمسة إنسانية مخففة .

إن القواعد التى وضعها ديموقريطس عن الحياة العامة ووظيفة الدولة هى أمر

مدهش . إن الفقرة التالية « يجب على الإنسان الذى ينوى أن يكون سعيداً ألا يفرط فى حياته الفردية أو العامة » . تعدنا لاتجاه هادىء وتقودنا إلى توقع صدور نصيحة من ديموقريطس بتجنب السياسة وعدم الاشتراك فى حكومة الدولة، وبتكريس طاقاتنا للفلسفة .

ولكن هذه النصيحة فى الواقع وفى الحقيقة مضادة للقول التالى : « تعلم فن رجل السياسة على أنه أعظم الأشياء ، وتعقب هذه الأحابيل (السياسة) التى ينتج عنها نتائج عظيمة ساطعة الرجال » ، كما يعود ديموقريطس أيضاً ويعطينا نصيحة مشابهة يفسر بها إعجابه بالدولة ووظائفها فيقول : « يجب أن يعتبر الإنسان شئون الدولة أهم من أى شىء آخر، وأن يرى فيها أنها تسير سيراً طيباً . ويجب ألا يقنع إذا كان بمنأى عن الظلم وألا يضع نفسه فى مكان القوه مخالفاً للخير العام لأن الدولة المنظمة هى أهم نجاح، وتحتوى على كل شىء ، فإذا بقيت بقى كل شىء وإذا انتهيت انتهى كل شىء » وعلى الانسان إذن أن يستعد للقيام بدوره فى حياة الدولة، فإذا احتاجت الدولة لشغل وظيفة كما يقول ديموقريطس فى عبارة أفلاطونية غريبة « فمن الصعب أن تدار بما هو أدنى » . وهذا يشير إلى أن ديموقريطس لم يكن يعتقد بأن الوظيفة العامة هى أنسب شىء بالنسبة إلى الفيلسوف ، ولكن يجب أن يكون الفيلسوف هو المهيمن على الأمور بالعرض ، وذلك خشية الحاكم السىء .

ولقد وضع ديموقريطس ما يؤكد هذ القضية بقوله « إنه لمن الخير أن يُحكم الأغبياء من أن يحكموا » وقوله « حينما يحتل السيئون مراكز الشرف ، يكونون سفهاء ومهملين ومشحونين بالغباء والتهور » . ويجب أن يعاقب الحاكم السىء كخائن للثقة التى أوليت له .

إن حسن سلوك الدولة فيما يتعلق بسعادة المواطنين لهو من أهم الأشياء ، ومن ثم فإن وظائف الدولة يجب أن تشغل بخيار الناس . وعلى الحكام أن يهتموا بهذا . ونستطيع هنا أن نتعقب ارتباطاً فكرياً وثيقاً لا نجده فى العديد من الأجزاء الأخلاقية الديموقريطية .

ولقد فضل ديموقريطس النظام الديمقراطى من بين سائر الأنواع الأخرى من النظم . « فالفاقة فى ظل الديمقراطية أفضل من الرخاء فى ظل الاستبداد ، وهذا يشبه النسبة بين الحرية إلى العبودية » . ولكن يجب أن تكون الديمقراطية ثابتة وموحدة غير متمزقة بالنزاع والفتنة ؟ ، « فالنزاع المدنى شر من جانبين ، لأنها تعنى دماءاً شبيها بدماء الهزيمة من النصر ، ومن ناحية أخرى فإن الأفعال العظيمة تنتج الوحدة . والحروب هى الطريق الوحيد إلى توحيد الدول » .

ويعود ديموقريطس ثانية ، وبلمسة حقيقية للإنسانية فيعتبر أن هناك دوراً للأثرياء فى سبيل تدعيم هذه الوحدة وذلك بأن يبذلوا فى سبيل الإنسانية بصورة عملية فيقول : « إنه حينما يناضل للأقوياء من أجل الضعفاء ويخدمونهم ، ويترفقون بهم ، حينئذ تظهر الشفعة الحقيقية ، فالإنسان لم يوجد منعزلا ولكن وُجد صديقا ومدافعا عن غيره ، والمواطنون من فكر واحد ، وما يترتب على ذلك من خيرات يكون أعظم مما يستطيع أى يفرد أن يقوله » . ولقد أدلى ديموقريطس بأقوال تعد من أكثر ما صرح به تأثيراً عن الدولة كشىء عام ، وعن الشعور الطبقى الذى كان يجتاح معظم المدن اليونانية .

إن تعاليم ديموقريطس الأخلاقية لم تكن مؤسسة على أى مبدأ ميتا فيزيقى أو أخلاقى أصيل ، وكذلك لم تكن - بقدر معلوماتنا المنبثقة من الشذرات المتفرقة - نسقا متكاملا ، بأى معنى من المعانى ، إنها لم تكن محاولة لاشتقاق الحياة بأكملها من مبدأ واحد عن طريق استنباط معقول . ولقد بشّر ديموقريطس « بالسعادة » على أنها مرشد عملى خيّر فى الحياة ، كما أن العديد من الحكم والعبارات التى بقيت ، خصصت لتحديد الطرق التى تمكن الإنسان من أن يكون حسنا وسعيدا . ولم تدع هذه التعاليم مجالا للشك فى الأساس الذى يحوى « الأنانية » وكلما كنا فى حالة وعى بهذا الأساس كلما ركزنا على اتجاهه فى الحياة .

ولقد كان نصح ديموقريطس مدعاة للسخرية ، خصوصاً فى معالجته للحياة العائلية ، مع أن نظرته لم تكن ضيقة . كما أن قواعده كانت واسعة التطبيق وتقبل

الكثير من الاهتمامات ، والكثير من أجزاء الحياة الفردية والعامة . وفى هذه الأوقات ارتقى اليونان إلى مرتبة النبل الحقيقى متناسيين للحظة الأساس العدائى .

وإذا تذكرنا أن ديموقريطس كان من فلاسفة ، ما قبل سقراط ، أى أن تعاليمه كانت سابقة على الشعور بمعنى المشكلة الأخلاقية وسابقة على قيام الحاجة للنسق الأخلاقى ، فيكن النظر إلى هذه التعاليم على أنها محاولة قام بها رجل ذو تجارب عريضة لكى يعطى النصح لتلاميذه . وإذا نظرنا إلى الأيام اللاحقة له ، فسنرى أنه أقام لهجة كثير من النظرية الأخلاقية التى أتت بعده ذلك لأنه شارك مشاركة ملحوظة فى تعاليم أفلاطون ، كما أنه فسر الكثير من دقائق أفكار أبيقور المشهورة على وجه خاص . وإنه لمن الصعوبة أن نعتقد بأن أبيقور لم يكن مدينا لديموقريطس فى بعض هذه الأفكار . .

الفلاسفة الذريون وأبيقور

نقله إلى العربية

الدكتور محمد عبودى ابراهيم

مراجعة

الدكتور على سامى النشار

سوابق النظرية الذرية

لم يظهر فى العالم على الإطلاق نظام ذو أهمية للتفكير كالخلق الخاص لموجده. منفصل كلية عما مضى من قبل . فجذور هذا النظام يجب أن تكون فى تأملات كثير من السابقين واكتشافاتهم . التى كانت تتقدم بدون وعى نحو حل واحد . فلا يمكن لهذا الحل أن يكون قد سبقه حل آخر وغالبا ما يحتمل أن يمر فى هذه اللحظة بدون أن نعرفه ، ومع ذلك فبالنسبة لمن ينظر إلى الخلف فإنه ينظر إليه على أنه نتيجة لا مفر منه لتفكير سابق . وهكذا حدث بالتأكيد لنظرية التكون الذرى للكون عند اليونان ، ذلك لم يكن إختراعا رائعا ومنعزلا ، ولكنها كانت النتيجة الطبيعية لسلسلة طويلة لتأملات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل . شبيه بذلك طبيعة المسائل التى كانوا قد نصّبوا أنفسهم لحلها . وهى المسائل التى ازدادت فى تعقيدها ، حيث أن كل مفكر جديد أضاف مشاكل أخرى جديدة معقدة . وأشار الاتجاه العام لما أعطوه من اجابات إلى نظرية الذرة وكأنها النتيجة اللا نهائية ، وأعتبر ليوقبوس (Leucippus) ، الذى كان عبقريا فى فى إدراكه هذا ، نفسه ليس مجدداً بارزاً ، بل أكثر منه موفقا بين نظريات سابقة ولنفهم حينئذ شكل نظام الفلاسفة الذريين ومحتواه ، فأنه يتحتم علينا أن نتقصى باختصار الخطوط الرئيسية للتأمل السابق ، آخذين بعين الاعتبار تحديد المشكلة التى ورثوها والظروف المعطاة لحلها .

∴

فغالبا ما كتب تاريخ التأمل اليونانى الأول ، وليس غرضى أن أحاول أى وصف عام أو تقييم له ، إنما هدفت هنا فقط إلى تقصيه إلى حيث قاد إلى نظرية الذرة ، ولهذا فلسوف يكون من الضرورى أن نجرد من نظريات المفكرين الأوائل ما هو متصل بهذا الغرض ونهمل العناصر الأخرى التى تكن بعيدا منها ، ولكن هناك خطر أقل من أن نعطى صورة مزيفة على هذا النحو . لكون ماهو

جوهرى للمناقشة الحاضرة ليس فى الواقع إلا مجرد نواة لتأملاتهم . لأن المسألة النهائية الكامنة وراءها جميعا هى السؤال ، ما هى طبيعة (Φύσις) العالم ؟ انه لمن الصحة بلا شك أن هذا السؤال كان فى الأصل دينيا أكثر منه طبيعيا . فنشأة الكون (Cosmogony) نبعت من الدين وأنتجت علم الكون (Cosmology). ولذا فليس من المستغرب أن نلمح تياراً خفيا لاهوتيا فى نظريات كثير من الفلاسفة الأوائل وأنه من وقت إلى آخر يطفوا ببروز على السطح. فأبيقور نفسه، وهو الذى جاء بعد طاليس بحوالى ثلاثة قرون أو نيف . لا زال يجد أنه من الضرورى التوسل إلى تلميذه أن يأخذ حذره من الخرافة (Myth) وأن يتعلق بعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) (Physiology) ومع ذلك فمنذ الوهلة الأولى يتراءى لنا وكأن الفلسفة تبدو وهى تحاول بأمانة تحرير العلم من أحكام الدين المسبقة وتنظر إلى الطبيعة على أنها وجود طبيعى بحت . وعلى هذا كان غرض المفكرين الأوائل عند ما طرحوا السؤال ما هى طبيعة العالم؟ هو افتراض بحث فى الجوهر النهائى المادى الذى تركب منه . ولهذا السبب فعلى إجابتهم على هذا السؤال الأساسى، وهو ما أعطيناه فى المناقشة الطويلة التى تلت . يجب أن نركز اهتمامنا لأن تلك الاجابات تكون فى الواقع سوابق النظرية الذرية .

∴

فلوكريتيوس (Lucretius) الذى تحفظ أشعاره نظريات المذهب الذرى . يكرث جزءا كبيرا من كتابه الأول لنقد من سبقوه من الفلاسفة الذريين . ونحن نهتم بهذا الجزء اهتماما خاصا، وهو من حيث أنه يعتمد كما هو قائم فعلا على عمل أبيقور يمثل التقليد المعتدل للمدرسة الذرية . وبهذا الخصوص لا تكمن قيمته الرئيسية كثيرا فى نقده، الذى غالبا مايلقى نظرة أبيقورية متحاملة وقطعية. ولكن فى حفاظه على مفهوم الفلاسفة الذريين للخطوات التى يعالج به نظامهم .

يعترف لوكريتيوس (Lucretius) فى نظرته السابقة بثلاث مراحل . ففى المرحلة الأولى تعطي الاجابة للمشكلة النهائية لتكوين العالم على أنها « عنصر »

أو جوهر واحد ، ويعتبر هيرا قليطس (Heraclitus) ممثلا لهذه المرحلة أحسن تمثيل .

وفى المرحلة الثانية يضع الفلاسفة الذين سلموا بأن الأساس النهائى يتكون من عنصرين أو أكثر ، ويربطه باسم الباذوقليس (Empedocles) الذى اعتقد أن العالم يتكون من جميع العناصر الأربعة . وفى النهاية ، يضع نظرية أناكسا جوراس (Anaxagoras) التى بقيت بمفردها على أصالتها الفريدة ، كأقرب طريق لنظرية الذرة — مع أنها فى بعض الأحوال تكون القطب المقابل. وهذا التقسيم ليس مجرد تقسيم عشوائى ، بل إنه فى واقع الأمر يمثل بوضوح كاف عملية التدرج الطبيعية من مذهب وحدة المادة إلى نظرية الكثرة شيئا فشيئا ، والتى كانت نظرية الذرة تتويجا لها ، ولذا فلن تكون أكثر من مجرد أمر ملائم أن نتبعه . وفى نفس الوقت يجب ألا نغالى فى تقسيم الفلاسفة الأوائل إلى مدارس بالرغم من أن ذلك يعتمد على أسباب منطقية ومحلية وتاريخية كذلك . لأن هناك ارتباطا حيويا يجرى خلال نظراتهم جميعها . فكل مرحلة جديدة فى الفكر ينبع من نقد ما سبقها ، وحتى التفكير البناء يحق يهدف منه أحيانا أن يكون شكلا من أشكال الهجوم . ولكن هذا ليس كذلك فى العادة حقبة بناءة ستتبعها فترة نقد ومنهامرة ثانية ينبع بناء جديدعلى أساس جديد .ولذا فسيكون من الضرورى ليس مجرد اعتبار الممثلين البارزين للمراحل الثلاث الرئيسية البناءة ، بل أيضا أولئك الفلاسفة الآخرين ، الذين مهدوا بموقفهم السلبى والنقدى بشكل واسع الطريق إلى التطور التالى . فإن بارمنيديس (Parmenides) ، ومن بعده زينون (Zeno) وميليسوس (Melissus) ، يتساوون فى أهميتهم كبشرين بالمذهب الذرى ، مثلهم فى ذلك مثل هيراقليطس (Heraclitus) وأمباذو قليس (Empedocles) وأناكساجوراس(Anaxagoras) .

* * *

فلاسفة مذهب وحدة المادة The Monists

تحت عنوان فلاسفة مذهب وحدة المادة (Monists) يمكن على وجه التقريب أن نجمع بين أولئك الفلاسفة الذين اعتقدوا أن الجوهر الاول ، الذى نشأ منه العالم ، واحد . فتأملاتهم تسترشد على الدوام بالرغبة النهائية فى التوحيد، شعور ربما أكثر منه نتيجة مستنبطة بأن وراء جميع تعدد العالم وتغيره اللانهائى من حولهم يوجد بالضرورة جوهر واحد دائم لا يتغير أو يتبدل . ولكن بالرغم من أن الجميع تمسكوا بهذا الاعتقاد الأساسى فى مجموعهم ، فإن نظرياتهم اتسمت بشعور متزايد بصعوبة التفسير الوحدوى. وبعد أن نطق طاليس به وكان ذلك بوضوح أول من فعل هذا بكل تأكيد ، برز شعور أسيء إخفاؤه بعدم الرضى : إنه لمن السهل تماما أن يفترض وحدة نهائية ، لكنه من الصعب بكثير أن نشرح كيف استطاع التعدد أن ينبت منها ، وكيف يستطيع الجوهر الأساسى الواحد والأشكال الكثيرة التى تظهر منه أن تصبح حقيقية على السواء . يمكننا أن نميز بوضوح فترتين تحوى الأولى « مدرسة ملطية » ، الجميع يتعلق بالآخر تماماً ، طاليس (Thales) ،وأناكسيماندر (Anaximander)، وأناكسيمانيس (Anaximanes) ، ويمثل الثانى منهم بالنظرية المستقلة والأصيلة لهيراقليطس (Heraclitus) الافيسوسى . وإلى هذه النظريات يجب أن نضيف النظرية الغريبة لبارمنيدس (Parmenides) الإيلى ، التى أنزلت بحق فى تعصبها لنظرية وحدة المادة وتغاضيها الذى لا يرحم عن ظواهر التجربة العادية فكرة وحدة المادة إلى خلف ومهدت الطريق إلى حل مشاكل متعددة .

* * *

وبالرغم من وجود معلومات على قدر من الأهمية بخصوص طاليس (Thales) نفسه وأعماله ، رحلته إلى مصر ونقله علم المساحة (Geometry) إلى أيونيا ، وأهميته السياسية ومناداته بالاتحاد الأيونى ، وتنبؤه المشهور بكسوف الشمس ،

فاننا نعرف قليلا جداً حقاً عن آرائه الفلسفية . ولغرضنا الحاضر من الناحية العملية كل ما يمكن اعتباره مؤكداً هو مجرد تقريره الذى قال فيه أن الجوهر الأول هو الماء . أما لماذا انتقى الماء وكيف شرح خلق الأشياء الأخرى من الماء فإننا لا نعرف شيئا . ويفرض أرسطو طاليس أنه انتهى إلى نتيجة هذا عند ما لاحظ أن « غذاء كل الأشياء هو الرطب (Moist) وأنه حتى الحار مخلوق من الرطب ويعيش عليه » ، وأبعد من ذلك « أن بذور كل الأشياء هى فى طبيعتها رطب » ، ولكن يبدو هـــذا أكثر شبها باستدلال عصر متأخر ، بعد أن كانت الاهتمامات بعلم وظائف الأعضاء قد ظهرت ، وأنه لربما أكثر احتمالا أنه اختار الماء لكونه مادة يلاحظها الجميع . لأن الماء بدى أكثر المواد احتمالا فى إمكانه أن يساعد أشياء أخرى على الظهور . رآه ليس فقط فى حالته السائلة ، بل فى حالته الصلبة ثلجا وكذلك فى حالته « الهوائية » وكما يحتمل أنه قد قال ، « رآه » بخارا . مثل هذه الملاحظة كان يمكن أن تقوده إلى استنتاج أنه كان فى الإمكان أن يتحول أيضا إلى أشياء صلبة أخرى ، يتصلب ليصبح أرضا أو صخراً، ويمر عبر الوسط الهوائى حتى ليصبح النار ذاتها . ولسوء حظنا الشديد أنه ليس لدينا بعد ذلك معلومات موثوق بهـا بخصوص نظرياته ، لأنه يبدو من المستحيل فى الاستدلال المتعمق لخليفته المباشر أنه كان يقنع بمجرد النطق بمعتقده . وعلى علاتها ، يجب بشكل بساطة أن تقبل أساساً للتأمل الأيونى ويمكننا أن نلاحظها كأثارة للاهتمام اللاهوتى . بالرغم من أن كثيراً جداً صنع منه — التقرير الذى يعزى إلى طاليس (Thales) بأن كل الأشياء مليئة بالآلهة، ويبدو نفس النوع من النظرية الحيوية متضمن فى حجته بأن « المغناطيس هو كائن حى لأنه يحرك الحديد » .

* * *

وقد يبدو أناكسيماندر (Anaximander) ، الذى يوصف بأنه « رفيق » لطاليس « Thales » ويعنى هذا أنه كان عضواً فى نفس الجماعة التى كانت تجمعها اهتمامات فلسفية ، ولو أنه لم يكن رجلا متعدد النواحى العلمية ، أنه كان أكثر

جرأة وعمقاً . لقد طور شيئا فيما يبدو كنظام للأجرام السماوية ، شارحاً فيه طبيعتها وعلائقها بعضها بالبعض ، وكون فكرة جديدة عن الأرض وموضعها فى العالم ، ونشر نظريته عن خلق الحيوانات والبشر ، وهى النظرية التى ، وقد يكون فى ذلك أكثر تحمساً ، أعتبرت رائدة لنظريات التطور الحديثة .

وفى معالجته المشكلة الرئيسية ، يبدو وكأنه نقل عن طاليس « Thales » الفكرة العامة عن الجوهر الأول الواحد وبعد ذلك بدأ جاهداً فى معرفة من أى طبيعة يجب أن تكون ، وما هى الظروف الأساسية لوجودها . وكانت الفكرة التى ألحت عليه بشدة متناهية هى أنها يجب أن تكون « لا متناهية » (ἄπειρον) ، وغير محدودة ، أى فى امتدادها ، عندما نظر إلى العالم من حوله رأى أن هناك صراعاً مستمراً بين الأضداد : فالحار والبارد بديا فى حرب كل مع الآخر ، وكذلك الرطب واليابس . والنتيجة هى الدمار والفناء المستمر . فإذا فرض أن وجدنا حينئذ المادة التى تجعل هذه الحرب المدمرة مستمرة وتعوض اصلاح ما تسبب من خسائر ، فإنه وجب ، يمكننا أن نقول ، أن يكون هناك رصيد دائم نسحب منه حتى لا يتوقف الخلق والوجود . فالجوهر الأول على هذا ، مهما كان أمره ، يجب أن يكون شيئا لا محدوداً : يجب ألا يكون فى الإمكان على الإطلاق أن نصل إلى نهايته : يجب أن يكون لا نهائى . أضف إلى ذلك أنه يجب يكون لنفس السبب أبدى . أنه : ، كما قال ، لا يموت ولا عمر له . هل من الممكن إذن أن نصف خاصيته المادية ؟ أيمكن أن يكون هو الماء ، كما أعتقد طاليس (Thales) ، أو حقاً هو واحد من الأشياء الأخرى ذات التجربة العادية ؟ ليس هذا بالتأكيد ، أجاب أنا كسماندر (Anaximander) لأن هذه الأشياء معادية بعضها للبعض الآخر ؛ فالهواء بارد ، والماء رطب ، والنار حارة ، وإذا ما كانت أية واحدة من هذه لامتناهية ، فمن الواجب أن تكون حتى الآن قد وضعت حداً لكل الأشياء الأخرى . ماهى الطبيعة المادية . اللانهائى لا يقول لنا شيئا أنا كسماندر (Anaximander) ؛ إنما قنع بأن يتركها بلا تحديد . ويسميها الفلاسفة المتأخرون ، وهم يتحدثون عنها فى لغتهم المعتادة ،

« مادة غير معينة » أو شيئا « متميز عن العناصر » ، أو حتى بدقـــة أكثر « طبيعـــة بين الهواء والنـــار أو بين الهواء والماء » . مثل هذا النوع من الكلام يعتبر غير مناسب ، حيث أن التمييز بين « العناصر » ، بالرغم من أنها قد تعبر عن وجهة نظر أنا كسيماندر (Anaximander) فاللامحدود يفهم بوضوح على أنه خارج جميع العوالم ، كما لو كان غلافا شاسعا يحويها ، منه خلقت وفيه ستفنى وستذوب فى النهاية . ولم يقتنع أنا كسيماندر بهذه الفكرة العامة ، بل استمر فى وصف الطريقة التى صنعت فيها « العوالم » التى فهمها على أنها لامحدودة من اللامحدود ، ففى « اللامحدود » حركة دائبة ، جاءت بالعوالم إلى الوجود عن طريق انفصال « الأضداد » : ويبدو أن هذا يعنى أن التزاحم المستمر داخل اللامحدود ، أحدث انفصال « الأضداد » ، وتشرح اشارة شيقة العملية وما يترتب عليها . « شيء قادر على انتاج الحار والبارد انفصل عن السرمدى عند خلق هذا العالم ، ومن هذا نمت دائرة من اللهب حول الهواء احتوت الأرض ، كما ينمو اللحاء حول الشجرة ؛ ويجب أن نعلم أن قطعة من « اللامحدود » حدث أن انفصلت وانشطرت إلى ضدين ، الحار والبارد ؛ يحوى البارد الأرض فى الوسط وأنتجت الدائرة النارية ، الأجرام السماوية . ومثل ذلك ستكون العوالم الأخرى ، بالرغم من أن فى حالتها كان فى الامكان أن يكون زوج مختلف من الأضداد هى التى « انفصلت » . فى مثل تلك العوالم تكون « الأضداد » فى حالة صراع مستمر ، تارة الواحد ، وتارة الآخر تكون له اليد العليا ، لكن فى النهاية يعوض كل منها ما أفسده ويشبعه لما سبب من ظلم طبقا للوقت المعلوم ؛ ويعود التوازن تماما ، ويدمر « العالم » وتذوب الأضداد مرة أخرى فى اللامحدود . ويمر هـــذا الوصف البراق لمولد العوالم وموته ربما بالمشكلة الرئيسية للماده النهائية ، ولكنه يساعد كثيرا فى فهم الفكرة العامة عند أنا كسيماندر (Anaximander) ، وتحوى بذور كثير من أفكار نشأة الكون التى بقيت خلال كل التفكير الأول واحتلت مكانها فى نظريات الفلاسفة الذريين . ويظهر من أول نظرة تقهقر أنه بعد النظرة الفاحصة لأنا كسيماندر (Anaximander) كان الواجب على أنا كسيمانيس (Anaximanes) أن يراجع

نظريته القائلة بأن الجوهر الأول هو واحد من الأشياء المعروفة فى التجربة واختار « الهواء » . لكن بتدقيق النظر فى نظريته يتضح لنا أنها كانت فى واقع الأمر تقدما عن طاليس (Thales) وحتى عن أنا كسيماندر (Anaximander) ذاته . لقد كانت مشكلة أنا كسيماندر (Anaximander) أنه لم يستطيع أن يرى كيف كان فى مقدور أى من الجواهر المعروفة أن تتحول إلى الجواهر الأخرى ، ولهذا السبب تحدث عن فكرته عن «اللامحدود» واصفا إياه بأنه ليس هذا ولاذاك من الجواهر لكن إذا كان فى وسعنا اعطاء اجابة شافيه لهذا التحول .فانه قد يصبح فى الامكان العودة إلى نظرية أقل تعسفا وأكثر تشابها بنظرية طاليس (Thales) وجد أنا كسيمانيس (Anaximanes) هذا التفسير فى عملية التضخم والضمور ، أو بمعنى آخر ، التكاثف والتخلخل .فجميع الأشياء تتكون من الهواء . ولكن وجه الخلاف يعزى إلى كمية الهواء الموجودة قلت أو كثرت فى حالة ضغط أكبر أو أقل . بمعنى آخر الفرق بين الأشياء هو فى الكم لا فى الكيف . ولقد تجنبنا الصعوبة الكامنة فى نظرية طاليس ، وأكثر من ذلك أصبح فى الامكان الآن تصور جوهر أساس كان فى الحقيقة متجانسا ، بينما «اللامحدود» الذى تبناه أنا كسيماندر (Anaximander) الذى حوى « الأضداد » ظهر بأنه كان يحوى ميزة الخليط . ماهو إذن « هواء » أنا كسيمانيس (Anaximanes) ، وكيف استطاع هو تصور تحولاته ؟ لقد كانت هذه الفكرة فى غاية الدقة وهى تحتاج إلى التقدير . ويبدو أنه بنى نظريته هذه معتمدا على التماثل مع جسم الانسان . « حتى كما تمسكنا سويا نفسنا ، وهى هواء هكذا النفس والهواء يلفان كل العالم » زد على ذلك ، لاحظ الواقعة الغريبة هى أنه إذا ما أخرجنا الهواء من رئتينا بينما شفاهنا محكمة القفل ، فإننا نحس بالنفس يخرج باردا نسبيا . ولكن إذا ما كان الفم مفتوحا باتساع يخرج الهواء أكثر دفئا .من هذا استنتج أن الهواء المكثف بارد ، لكن إذا تخلخل فانه يغدو حاراً ، وعلى هذه الحقيقة بنى نظريته عن تكوين الأشياء الأخرى من الهواء . « فعندما يكون الهواء فى حالته العادية ، فانه لا يرى للعين ، وهذا هو السبب فى أننا لا نرى الهواء كما هو ، ولكنه يظهر لنا خلال البارد والحار والرطب والمتحرك » ، أو إذ لنا

بصورة طبيعية ، أنه عندما يصبح الهواء حاراً أو بارداً أو رطباً أو متحركاً .
من هنا عندما بسط فكرته بالتدريج إلى أبعد من تجربتنا الحالية للهواء استطاع القول بأنه « عندما يكون الهواء رقيقاً يصبح نارا ، وعندما يكثف ، ريحا ثم سحابا ، وإذا ما زادت كثافته أكثر يصير ماءا ، ثم أرضاً ، ثم أحجارا » .
واعتمدت النظرية بحق على الملاحظة الأولية . ثم انتقلت عن طريق التخمين إلى أبعد من حدودها : فمن جهة ظهر الهواء وهو يرق إلى أجسام نارية فى السموات ، ومن جهة أخرى وهو يمسك ليصبح سحبا ، تنتج بدورها مطرا . وهى لا تتطلب منا خيالا واسعا لنفهم العملية التى تستمر وتصنع أرضا صلبة وحتى أحجارا .
لم يوضح أناكسيمانيس (Anaximanes) فى نظريته الجديدة إذن ليس فقط كيف أن جوهرا واحدا متجانسا ، قد يخلق باقى الأشياء بدون أن يفقد هويته الخاصة به ، كما ذهب إلى ذلك طاليس (Thales) ، ولكنه وضع حسابا لخلق « اضداد » أناكسيماندر (Anaximander) بدون أن يضطر إلى افتراض وجودهم بالفعل فى « اللا محدود » ، فالحار والبارد ، والرطب والجاف هم جميعا نتاج اختلاف كمى فى ضغط الهواء . ليس بدون سبب أن اعتبر أناكسيمانيس فى العصور السحيقة تتويجا للمدرسة الميلزية ، لأنه بالرغم منذ الوهلة الأولى تبدو نظريته فى بعد نظرها أقل بكثير من نظرية أناكسيماندر (Anaximander) ، فإنه ينظر إليها فى النهاية على أنها توضيح أكثر منطقية للفكرة الأساسية للمدرسة وأنه تحرر من كثير من المشاكل المتضمنة فى نظريات سابقيه .

* * *

أقامت المدرسة الميلزية إذن الفكرة الرئيسية عن وجود جوهر أولى واحد ، منه خلق كل شىء آخر ، وأوضحت أنه يجب أن يكون غير محدود ، وافترضت وسائل شتى يمكن عن طريقها لجواهر التجربة المختلفة أن تظهر للوجود . لكن بالرغم من أن نظرياتهم هكذا أوضحت مبادىء أثبتت أنها ذات أهمية كبيرة ودائمة ، فإنها لا زالت تعترضها صعوبات ضخمة بدت إثنتان منهما فى الحال أمام

الدين . فى الحل الأول أن افتراض الجوهر الأول موجود كشىء خارجى عن العالم — مخزن لا محدود للمادة . كما لو كان ، يمكن لأجزاء منه أن تنشق لتكون عوالم — هو على التوغير طبيعى وغير اقتصادى . ثانيا ، لقد أبدى الميليزيون أنفسهم كارهين إحساسا بصعوبة الانتقال من هذا الجوهر الواحد الأول إلى الأشياء الأخرى المحسوسة : « فاللا محدود » الذى قال به أناكسيماندر (Anaximander) وهو الذى حوى « الاضداد » لم يستطع فى الواقع أن يصبح متجانسا ، وفكرة أناكسيمانيس (Anaximanes) عن الاختلاف الكمى افترضت اللا واقعية . وبخصوص الجواهر الأخرى التى كانت فى العادة هواءا مكثفا أو مخلخلا فقط .

وكان من الواضح أن على هيراقليطس (Heraclitus) الافيسوسى أن يبدأ أول الأمر بمعالجة هذه المشاكل ، وبالرغم من أنه أنكر صلته بسابقيه وأن احتقاره لتفكير الفلاسفة لا يقل عن احتقاره لجهل العامة ، معلنا نفسه مالكا لسر فريد ، لم يستطع الناس أن يفهموه حتى وقته هو ، وذلك عندما سمعوه فى أول الأمر ، ولكن من الواضح أنه لم يضع الميليزيون له المشكلة التى عالجها ولكن أن حله لها بالرغم من أصالته الفريدة إنما يرتبط أشد الارتباط بنظريتهم . فالاكتشاف العظيم الذى يفتخر به هيراقليطس (Heraclitus) هو تشابه هوية الواحد والكثير · « الواحد من الكل والكل من الواحد » .

فتأملات من سبقوه لا بد وأن تكون احتوت على هذا التقرير الغامض إلى حد ما : يقول هيراقليطس (Heraclitus) حقا ، أنه لا يكفى أن نفترض عنصرا خارجيا واحدا ، ووحدته بحق هى التى يكونها تعدد الأشياء ، التى بدت لأول وهلة وكأنها تدمره ، وكما يؤكد هيراقليطس (Heraclitus) ، يوجد فى العالم سيلان مستمر وتغير دائم » : « فكل الأشياء تذهب ، لا شىء يبقى » ، فهى فى ذلك تشبه تيار النهر ، الذى تتغير مياهه فى كل لحظة لدرجة أنك « لا تستطيع أن تنزل إلى نفس النهر مرتين » ، ومع ذلك فوراء هذا التدفق الذى لا يتوقف والتغير المستمر يكمن الدوام . فالأشياء الدائمة التغير التى تخضع للتجربة

ماهى إلا أجزاء من كل باق . ومرة أخرى ليس «الصراع» الذى بدىء لأناكسيماندر (Anaximander) «ظلماً» ، يتناقض مع وحدة الكون: انه حقاً شرطه الأساسى ؛ « فالحرب أب الجميع وملك على الجميع» . والعالم هو انسجام «لتوترات متعارضة» ، تماماً مثلما يعطى توتر الأوتار ورد فعله النغمة المنسجمة للقيثارة .

لهذا الحديدو الاكتشاف صوفياً وتقريره قطعياً، لكن هيراقليطس (Heraclitus) عرف مغزاه ، وأنه لاسهل أن نقتنص فكرته عندما نترجمها إلى تعبيرات طبيعية . ما هو إذن هذا الواحد الذى هو أيضاً الكل ؟ وكخليفة حقيقى للميليزيين فهم هيراقليطس (Heraclitus) واحده على أنه جوهر أول منه صنع كل شىء آخر ، واختار على ذلك النار : فالعالم كان وهو كائن وكما سيكون ناراً أبدية ، وكما كان طاليس (Thales) قد بنى نظريته عن الماء على أنه الجوهر الأول حين لاحظ تغيراته ، وكان أناكسيمانيس (Anaximanes) ، كما نعرف ، قد دافع عن نظريته عندما اختار الهواء معتمداً فى ذلك على التشابه بينه وبين نفس الإنسان ، إذن فإن اختيار هيراقليطس (Heraclitus) للنار لم يكن بدون تعسف ، لأن اللهب يبدو فى الحال أنه يوضح فكرة العالم الواحد بمادته الدائمة التغير والتبدل . فنحن نرى الوقود يتحول إلى لهب ثم يختفى ، وعلى الطرف الآخر ينفث الدخان ، ومع ذلك فاللهب فى حد ذاته ، وهو الدائم التغير فى شكله وموقعه ، يحتفظ بهويته الدائمة طالما أنه يتزود بالوقود .

وهكذا بالنسبة للعالم ، الذى تصور هيراقليطس (Heraclitus) وجوده على أنه « طريق صاعد وطريق نازل » ، شأنه فى ذلك شأن حلبة السباق فى بلاد الاغريق . فى المقدمة تكون النار الأبدية ذاتها ، على الطريق النازل ، حيث تصبح الحرارة منطفئة ، تتحول النار إلى رطوبة، والرطوبة بدورها تتصلب وتتحول إلى أرض . ثم بعده يبدأ الطريق الصاعد ؛ ثم تتحول الأرض مرة أخرى إلى سائل مائى ، وبتبخر الماء وانتقاله مرة أخرى إلى النار يزود الوقود ليجعل النار مستعرة إلى إلى الأبد . كيف تتم هذه العملية ؟ هل هذا حقاً تغير فى المادة ، حتى تقول أنه لا يوجد

فى واقع الأمر جوهر أساسى واحد ، أم أنه تغير كمى ، كالذى تصوره أناكسياندر (Anaximander) أم هو شىء آخر غير ذلك ؟ أن الاجابة ، بالرغم من أهميتها القصوى ، لا يمكن إعطاؤها بسهولة . تذكر الرواية بالتأكيد « التكثف والتخلخل » فيما يتصل بنظرية هيراقليطس (Heraclitus) ، ويفترضها أيضاً نقد لوكريتيوس (Lucretius) ، لكن روايات هيراقليطس (Heraclitus) من جهة لا تستند على مصدر جيد . وربما يكون قد حدث خلط بينها وبين نظرية أناكسياندر (Anaximander) ومن جهة أخرى فبالرغم من مهاجمة لوكريتيوس (Luerctius) الاسمية لهراقليطس (Heraclitus) فإنه قد يهدف مع ذلك مهاجمة جميع فلاسفة نظرية وحدة المادة .

ويمكننا الحصول على ضوء أكثر من فقرات معينة تصف « علم الكون » (Cosmology) عند هيراقليطس (Heraclitns) ، وهو ما يبدو بالكاد كظهور عينى للطريق الصاعد والطريق النازل » . تظهر النار الأبدية فى العادة كالشمس : « تتحول تارة بادىء ذى بدء إلى بحر ، خلال المرحلة الوسطى « الميزاب النارى » الذى هو فى حد ذاته نتيجة اشتعال السحب وانطفائها » . فالماء إذن يتحول إلى أرض (وتقدم عملية التجمد توضيحاً ، وكذلك ملاحظة صدفات البحر وبقايا السمك المتحجرة فى الأرض . وهى الملاحظة التى تنسب إلى اكسينوفانيس[١] (Xenophanes)) . وتصبح الأرض مرة أخرى بحراً بواسطة الأنهار ، ويجف البحر ثانية بالتبخر ويتحول إلى ضوء الشمس . وهكذا فى غضون « السنة الكبرى » يتجدد العالم كله .

إن الفكرة الآن تبدو أكثر تجديداً لكنها لا تزال يغلفها الشك فيما إذا كان هيراقليطس (Heraclitus) قد قال أنه فهم التغييرات على أنها كيفية أو كمية .

---

(١) رسمتها هكذا حتى أميز هذا الفيلسوف عن الكاتب القائد اليونانى المشهور اكسينوفون (٤٣٠ — ٣٥٤ ق م. Xenophon) والذى لم يكن فيلسوفاً على الرغم من كونه تلميذاً للفيلسوف الافريقى المشهور سقراط .

المترجم

لعله أصر على أن النار الأبدية هي الحقيقة الواحدة ، منبع كل مادة وهدفها : وحقاً لم تكثف الأشياء ، أو تخلخل ناراً ، ولم يكن لها بالاضافة إلى ذلك حقيقة مستقلة : وكما قد يتبادر إلى ذهنه ، لقد وجدت هذه الأشياء فقط بالنسبة للنار ، كوقود أو دخان لها .

* * *

وعبر العالم كله إذن نجد هذه الفكرة المزدوجة ، إلى النار ومن النار ، إن ميزان الحركات الدقيق هو الذي يحفظ توازن العالم ويضمن أبديته : « تعطى كل الأشياء مبادلة للنار ، والنار مبادلة لكل الأشياء » حتى مثلما تستبدل البضائع بالذهب والذهب بالبضائع » ، ويحافظ على استمرار الكل لأن كل الأشياء تلتزم « بمعاييرها » . توقد النار في معايير مناسبة : وفي معايير مناسبة يتم إخمادها ولا يصح هذا للعالم ككل فقط : بل على كل ما فيه . فالبحر . مثلا : نصفان « نصف من الأرض . ونصف من الميازيب النارية » : بمعنى آخر : نصف يكاد ينتهي من كونه نارا وهي في طريقها تصبح بحرا : أما النصف الآخر فهو على وشك أن ينتهي من كونه بحراً ليصبح أرضا . ولو لم يوجد « توتر الاضداد » : هذا : لتوقف العالم عن الوجود : فإذا ما استطاع الطريق الصاعد : مثلا : تحقيق النصر على الطريق النازل . لانتهى الجميع إلى الاحتراق الأعظم : وهكذا يظهر لنا أن « اضداد » أناكسياندر (Anaximander) هي في كل الحالات وجهان لعملية واحدة : « يصبح البارد دافئا : والدافىء بارداً : ويمسي الرطب جافا ; والجاف رطباً » و « صراعهما » أي جذب العمليتين في اتجاهين متقابلين هو في الواقع بالضبط « الانسجام الذي يعطى العالم دوامه » . « إن هوميروس (Homer) لعلى خطأ عندما يقول : « ليت هذا الصراع يختفي من بين الآلهة والبشر » : ولو أن صلاته قد قدر لها أن تقبل ، لهلك كل شيء » .

وفي هذه النظرية الخيالية لحد ما — أو كان الواجب أن نقول الصوفية — شعر هيراقليطس (Heraclitus) أنه حقق أخيراً الشروط التي طلبها سابقوه . لقد أوضح أن هناك جوهراً أولياً لم يكن بعد خارجا عن العالم ، وأنه في المعنى

الطبيعى التام «واحد» لكن مع ذلك فالكثرة كانت بل صوراً له، وأن الصراع، الذى أثبت أنه عقبة كؤود أمام أناكسيماندر(Anaximander) ، كان بالضبط شرطا لذلك التوازن الذى أكد أبدية العالم . ولم يكن بدون علة أنه استطاع احتقار جهل العامة وأنه استطاع القول أن « الحكمة بمعزل عن الأشياء الأخرى» .

ولنا فى هيراقليطس (Heraclitus) اهتمام مزدوج ، ولم تكن نظريته تتويجاً لمذهب وحدة المادة الأيونى فقط ، بل بعد ذلك بوقت طويل أصبح هدفا لتقديس خاص من جانب الرواقيين ، المنافسين الدائمين الأبقوريين . لقد أحسوا فى تأملاته إحساساً كافياً بالطبع بسبق لمعتقدهم فى « شعاع النار الإلهى » التى كانت تشبه « نفس العالم » ونفس الانسان . أنه لهذا السبب لا شك وإلى حد كبير اختار لوكريتيوس (Lucretius) هيراقليطس (Heraclitus) كمثال لفلاسفة وحدة المادة . إن بعض نقده بالتأكيد يحمل نفس الصبغة ، أى أنه ينسب إلى هيراقليطس (Heraclitus) فكرة التخلخل والتكثف ويشكو من أنه لا يصرح بوجود فراغ — وهى نقطة لم تبرز فى المناقشة حتى بعد زمن هيراقليطس (Heraclitus) . ولكن ملاحظاته تعد ذات قيمة فى مجالين على الأقل ، لأنها تبين ضعف موقف أصحاب وحدة المادة ليس من الوجهة الذرية فحسب ، وتفترض المشاكل التى برزت منه فى الحال ، وكان مقدرا لها أن تصير مادة لعمل الجيل اللاحق . فهو يحاول فى الواقع ، أولا إذا كان الجوهر الأولى واحدا ، فإن الأشياء الأخرى يجب أن تختلف عنه إما فى الكم أو فى الكيف : فإذا كان هذا الاختلاف فى الكم ، يصبح وجودها غير حقيقى ، وستحصل على « نار » مركزة فقط أكثر أو أقل . أما إذا كان هذا الاختلاف فى الكيف ، يكون مذهب وحدة المادة على ذلك خداعا ، لأن هناك موجودات أخرى هى ليست فى واقع الأمر « نارا » . ثانيا ، مع تغيير طفيف لعلته ، فإنه يشكو من أن ثبات كل شىء آخر ما هو إلا شكل مستتر للجوهر الأولى الواحد ، هو هجوم على صدق الحواس ، فإنها تتعرف على « النار » ، ولكنها فشلت فى أن ترى كل شىء آخر هو فى حقيقة الأمر «نارا» أيضا . وكما سنرى، كان هيراقليطس

(Heraclitus) مستعداً بوضوح لقبول هذا الوضع ، لكن هذا هو أول اعتراف صريح بالمذهب الشكي . وبداية مناقشة مصدر المعرفة وصدقها : ولأول مرة تعلن « الحكمة » نفسها أنها بمعزل عن الأشياء الأخرى » .

.·.

ويمكننا أن ندرج بين فلاسفة وحدة المادة فيلسوفا ، بالرغم من أنه كان مؤسسا فى الحقيقة لمدرسة جديدة ، إلا أنه أوصل نظرية مذهب وحدة المادة إلى قمتها ، لأنه جعلها مستحيلة إلى الأبد . كان بارمنيديس (Parmenides) الإيلى بحق واحدا من هؤلاء المفكرين ، وهو الذى بدى عمله فى أغلب الأحوال سلبياً : فهو يتتبع الفكرة القديمة إلى نتيجتها المنطقية ، وتبرهن تلك النتيجة على أنه من المستحيل على أى فرد أن يقبلها ، ومع ذلك فسبب كونها تبين ضعف القديم ، وهى تهىء الظروف للجديد، وقد تكون كما كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) نقطة البداية لأكثر من خط للبحث . وبينما كان الأيونيون المتأخرون منهمكين فى محاولاتهم للتوفيق بين وجود الجوهر الأولى والكثرة من جواهر التجربة ، كان هناك من بينهم فيلسوف متجول تحولت أفكاره فى أغلب الأحوال إلى الدين. كان عمل اكسينوفانيس (Xenophanes) الكولوفونى الرئيسى هو أشعاره العدائية والهجائية ، وهى التى هاجم فيها الفكرة المشركة المجسمة القديمة عند هوميروس (Homer) وهزيودوس (Hesiod) . نعنى بذلك ديانه الأوليمبوس . ونادى بوجود « إله واحد ، أعظم الآلهة والبشر أجمعين ، لا يشبه البشر لا فى الشكل ولا فى الفكر » وكما يبدو ، لم يكن هذا على كل حال ، إعلانا لديانة التوحيد ، لكن كانت له صلة مباشرة بالتأمل الطبيعى فى أيونيا . وكما يخبرنا أرسطوطاليس أن « الإله الواحد » هو فى واقع الأمر العالم كله ، ومحل حملته هو ذلك تماما ، وبينما كان معاصروه يبحثون عن جوهر خارجى ما ، — ولأنه سبق هيراقليطس (Heraclitus) ولربما يكون قد تزود منه الكثيرون ، أصر أكسينوفانيس (Xenophanes) على أن العالم ذاته واحد .

أما أن بارمنيديس (Parmenides) كان بأى شكل من الأشكال ، تلميذاً لاكسينوفانيس (Xenophanes). كما يخبرنا بذلك الرواة، فغير مرجح ، ولكن من المرجح جداً أن يكون الفيلسوف الأكبر قد زار إيليا خلال جولاته، ولربما يكون قد أثر فى الأصغر . وعلى أى حال فقد كانت هذه الفكرة للوحدة الحقيقية للعالم ذاته وهى الفكرة التى صمم بارمنيديس (Parmenides) على إيصالها إلى نتيجتها المنطقية . وقد لوحظ أن هيراقليطس (Heraclitus) قد عبر عن شكه شخصيا فيما يختص بدليل الحواس ، وأنه كان يميل إلى الالتجاء منهم إلى منطق العقل . وقد ألقى بارمنيديس (Parmenides) بنفسه تماما فى الموقف الشكى هذا : ففى بداية قصيدته يعلن بجرأة أن هناك « طريقين » ، طريق الحقيقة ، التى نصل إليها بالفعل فقط ؛ وطريق آراء البشر ، والتى ليس فيها ثقة حقيقية على الأطلاق » ، الذى يعتمد على الاحساس . وتستطرد القصيدة فى شرح كلا « الطريقين » ؛ والآراء التى توصلا إليها عن العالم على التوالى، لكن من الواضح حتى من الشذرات كالتى فى حوزتنا أن طريق الحق هو رأى بارمنيديس (Parmenides) بمفرده ، وفسر طريق الرأى فقط لتبيان زيفها. ماهو إذن طريق الحق؟ «أن الموجود موجود أو أن اللاموجود لا يوجد هو طريق الاقتناع ، وهو رفيق الحق ، ولكن أن الموجود لا يوجد وأنه يجب ألا يكون فى حاجة لأن لا يوجد ، فهذا — هو الطريق أخبركم — أنه ليس فيه تعلم على الاطلاق . الذى لا يوجد لا يمكنك تعلمه — لأن ذلك لا يمكن أن يكون ، ولا نستطيع أن نذكره . لأن نفس الشىء يمكن أن يفكر فيه ويمكن أن يكون » . والافتراض الرئيسى هنا احتوى على أن ما هو موجود موجود ، وأن ما هو ليس موجود غير موجود . يبدو من أول نظرة أنه غير قابل للمناقشة وغير مفيد ، لكن مفتاح اللغز يكمن فى المقطع الأخير من الجملة . وأختبار الحقيقة عند بارمنيديس (Parmenides) هو « الفكر » ، أو أهم من ذلك ، طبقا للأفكار المادية الجوهرية للفلاسفة اليونانيين الأول ، هى « الرؤيا المشخصة » . « لأن ما يجب أن يكون فى حاجة إلى الوجود هو ما نتكلم عنه ونفكر فيه هو موجود ، لأنه من الممكن له أن يوجد ، ولكن من المستحيل

لما هو لا شيء أن يوجد » . ماذا إذن يمكن أن يكون ما نفكر فيه أو نراه رؤية شخصية ؟ لأنه مرة أخرى يمكن للمجرى الكلي للفلسفة السابقة أن تؤخذ كدليـــل موكد ، مادة أو جسما . أنها ، لا تعني إذن وجود المادة أو الجسد لا أكثر ولا أقل : أنها توجد وجوداً تاماً . وأنها توجد وحدها : فالمكان الفارغ الغير مشغول بالمادة غير موجود ، والمكان الفارغ لا شيء ، فاللا شيء في نظر بارمنيديس (Parmenides) « لا يمكن التفكير فيه » . بمعنى آخر العالم جسم صلب ، مادة بحته ، ملاء (Plenum) جسمي . هنا إذن ، يبدو بارمنيديس (Parmenides) يقول ، تكون النتيجة المنطقية للافتراض الايوني كالآتي : إذا كان أي شيء يعني بالتقرير الذي يقول أن العالم واحد ، يجب أن يكون جسما متجانساً مستمراً وليس غير ذلك،ولا يتراجع بارمنيديس(Parmenides) عما يترتب عن نتائجه ، بل يعلنها بثقة فاتنة . « وإذا كان الموجود موجوداً فلا يمكن على الاطلاق أن يأتي إلى الوجود أو يفسد ، لأنه هل يمكن لما كان موجوداً أن يوجد قبله أو بعده ؟ إنه أبدي . حقا أن ما كان موجودا وماسيوجد لا يوجد: إنما ما هو موجود موجود الآن : فالماضي والحاضر هما وهم والزمن ذاته حلم . زد على ذلك ، أن العالم جسم متصل تماماً ، « إنه لا يتجزأ ، لأنه متشابه في كليته»: فانفصال الأشياء الواضح الواحد عن الآخر ما هو إلا خداع الحواس .ولا يمكنها التحرك ، فالحركة تعني مكانا فارغا ، وهو لا شيء وغير موجود : وأنها لهـــذا السبب لا تتغير وليس هناك « حضور أو ذهاب » ولا ميلاد ولا موت . وهي ليست لا نهائية في إمتدادها : لأنها كاملة في ذاتها « ولا ينقصها شيء » خارج ذاتها. أنها في الواقع « كاملة من كل جانب، تشبه في حجمها تلك فلك كامل ، يتساوى من المركز في كل إتجاه » . فعالم بارمنيديس (Parmenides) على هذا جرم جسدي ، كروي ، ساكن ، غير منقسم ، أبدي ، ونهائي . حركة ، تغير . تنوع ، ميلاد ، وموت ، كل ما نعرفه بتجربة حواسنا هو مجرد أوهام . إنه لم يعد غريب علينا أن نعلم أنه أستبعد الحواس من طريق الحقيقة » ، لأن الفكر قد قاد بالتأكيد إلى نتائج بعيدة كل البعد عن « ظن » الحواس .

لقد كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) بحق الضربة القاضية لفكرة وحدة المادة ، لأنها أوضحت بما لا يدع مجالا للشك أنه ليس فى الإمكان إحراز تقدم أكثر من ذلك فى هذا الاتجاه . ولقد ظهر فشل الشراح من الأيونيين المتأخرين فى الحفاظ على الواحد الغير قابل للتغير وفى نفس الوقت فى محاولة التوفيق بينه وبين الكثير الدائم التغير ، لأنهم فى حقيقة الأمر ضمنوها ترك المبدأ الأساس للوحدة . فالتتبع الدقيق لهذا المبدأ من الممكن أن يقود إلى الوحدة ، التى فصلت عن التجربة ، وبدت خالية تماما من النتائج المثمرة . ومع ذلك كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) فى الواقع نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة اليونانية . لقد أوضحت فى المكان الأول ولأول مرة أهمية التفكير المنطقى : نظرية لم يكن من المستطاع منذ ذلك الوقت قبولها ، ما لم تكن نتائجها الكاملة قد بحثت ووزنت تماما : فلقد كانت هى أيضا نقطة البداية لمزيد من التأملات من جانب تلاميذ بارمنيديس (Parmenides) الايليين ، التى كانت ستقود عبر الدروب الخاصة لتفكير المعلم إلى نتائج ذات أهمية قصوى . بل فوق ذلك كله ، أومأت إلى الاتجاه الذى لا محيص عنه للتطور المرتقب : « فالواجب على الفلسفة الآن أن تتوقف عن كونها واحدية أو تتوقف عن كونها جسيمة . إن الاعتقاد القديم فى المادة على أنها الحقيقة الوحيدة ، وهو ما بنى عليه بارمنيديس (Parmenides) فلسفته ، كان من القوة بمكان حتى يتعذر تحطيمه بعد : أختارت الفلسفة الخط الأقل مقاومة وتوقفت عن كونها واحدية ، ولا يفوتنا أن فكرة العالم التى عرضها بارمنيديس (Parmenides) على أنها طريق الظن ، كانت مذهبا ثنائيا استندت على « الجواهر » الثانوية ، النور والظلمـــة .

٢ — فلاسفة مذهب الكثرة — امباذوقليس (Empedocles)

لقد جعلت نظرية بارمنيدس (Parmenides) من المستحيل بعد ذلك التمسك بالجوهر المتجانس الواحد كأساس أولى للعالم ، لأنه لم يكن فى استطاعة تنوع الظواهر وتعقيدها أن تقدر بهذه الوسيلة . بدأ المفكرون فى البحث عن حل على طرق جديدة ، وليس من الصعب تصور الشكل الذى يجب أن تأخذه النظريات الجديدة فغالباً ما اقترحت بحق نظرية هيراقليطس (Heraclitus) ، الذى كانت فكرته عن « النار التى ليست ناراً ، ولكن اتخذت صوراً من الرطب والجاف ، إنما كانت مذهب كثرة مستتر وراء غلاف شفاف . وإذا لم يكن فى الإمكان الحصول على التنوع بواسطة الجوهر الأولى الواحد ، فإنه ربما أمكن شرحها بافتراض جوهرين أو أكثر من هذا القبيل ، اللذين بامتزاجهما استطاعا ضمان تعقيد فى تركيبات اشتقاقية بدون أن يغيرا نفسيهما أو يفقدا تجانسهما الأولى .

بالتالى برز إلى الوجود من أمثال هذه النظريات ، فيها انضمت الجواهر عن كل زوجين إثنين عن اختارهم الفلاسفة القدامى . لقد لاحظ لوكريتيوس (Lucretuis) أمثال هذه التأملات الثنائية ، فى تركيبات الهواء والنار (عند أوينوبيدس Oenpides الخيسى) ، الأرض والرطوبة (عند اكسينوفانيس Xenophanes)، والتغيرات لاشك تتردد أيضا فى الارتباطات الأخرى الممكنة. لكن لم تفتح الثنائية إمكانية للتغيير أكثر بكثير من مذهب وحدة المادة القديم، وسرعان ما أفصح عن شكل أكثر تكاملا للكثرة عند أمباذوقليس (Empedocles) الأجريجنتى ، الذى افترض أن أساس العالم هو « الجواهر الإولية » الاربعة ، الأرض والهواء والنار والماء . ولربما تكون السمة الملفتة للنظر لشخصية امباذوقليس (Empedocles) ، الذى كان سياسيا ، وطبيبا ، ونبيا ، وساحرا ، وصوفيا معاً ، والاستحقاق الشعرى العظيم لعمله الذى شرح فيه فلسفته ، وهو الذى أعجب به وقلده بحق بعده بوقت طويل لوكريتيوس (Lucretius)، قد أكسب نظريته شهرة أكثر مما تستحق . لكنها كانت خطوة مهمة فى الحوار الطويل وقدمت تصورات ذات أهمية دائمة ، ممدة بحق الأساس الرئيسى للنظرية الطبيعية

عند أرسطوطاليس .

* * *

ويبدو فلسفيا أن إمباذوقليس (Empedocles) قد اعتبر نفسه متوسطا بين مذهب بارمنيديس (Parmenides) وشهادة الحواس . وهو يعترف حقا بعدم الاطمئنان لها كشواهد للحقيقة ، ويحث تلميذه ألا يثق فى حاسة أكثر من الأخرى لكنه يحذره فى نفس الوقت بألا « يرفض ثقته فى أى جزء من أجزاء الجسم ، بواسطتها يوجد طريق للفهم » : وأن الشيء ذات الأهمية القصوى هو « اعتبار كل شيء فى الطريقة التى يكون فيها واضحا » . وإذا كان لنا أن نؤكد على « نظرية المعرفة » هذه الغامضة لحد كبير ، يبدو أنها تعنى أن الفهم يكون هو الحكم النهائى ، لكن أن تأتى مادتها عن طريق الحس ، وشاهد الحس هو تقدير دقيق يجب أن يقبل .
وبهذه الروح يفهم امباذوقليس (Empedocles) فكرة بارمنيديس (Parmenides) عن العالم ويتساءل فى أى اتجاه يجب عليها أن تتغير لتتفق وشاهد الحواس . ولكن على الرغم من أن موقف بارمنيديس (Parmenides) قد يعتبر نقطة البداية المباشرة له ، فإنه يرغب بدون شك فى وضع نفسه فى صلة مباشرة مع أصحاب نظرية وحدة المادة عند الأيونيين ومنه « جواهره الأولية » الأربعة كان الماء هو المادة النهائية عند طاليس (Thales) والنار عند هيراقليطس (Heraclitus) ، ولعبت الأرض دوراً كبيراً كمشتق فى جميع الأنساق ، وعلى الرغم من أن هواء أمباذوقليس(Empedocles) لم يعد هو الهواء الضبابى أو البخارى (aer ἀήρ) عند أناكسمانيس (Anaximanes) ، بل هواء الجو الصافى (aither αἰθήρ) ، ولكنه قد استمد منه بلا شك . بالإضافة إلى ذلك ، قد يلاحظ أن الجواهر الأولية الجديدة الأربعة تتطابق تماماً مع أزواج الاضداد عند أناكسماندر (Anaximander) الحار والبارد (أعنى : الهواء) ، والرطب والجاف .
وهكذا أراد أمباذو قليس (Empedocles) بوضوح لحله أن يقف فى صلة وثيقة

مع تأملات جميع سابقيه البارزين ، وتدرك « الجواهر الأولية » الأربعة جميعاً على أنها مادية أو جسمية بحتة ، تماما مثلما كانت جواهر أصحاب المذهب التوحيدى . لكن كل منهم الآن متجانس تماما مع نفسه ، لا يفنى ، ولا يتغير . كل يحمل علامات الأبدية التى كان بارمنيديس (Parmenides) قد عزاها لـ « الـكل » بمعنى آخر وصل إمباذوقليس (Empedocles) إلى فهم « العنصر » (الاسطقس στοιχεῖον) : أشياء مركبة استطاعت أن تنفصل إلى مادة قد تتحول بدورها إلى مركب ، وهكذا دواليك ، لكنك فى النهاية ستصل إلى إثنين أو أكثر من « الأربعة » وبعدهم لم يكن فى استطاعة الانفصال أن يتقدم. فالتصور فى غاية الأهمية ، ليس للنظرية الذرية فحسب ؛ بل بحق لـكل العلم الكيماوى والطبيعى المستقبل : على الرغم من أن « عناصر » أمباذوقليس (Empedocles) قد توقف منذ زمن طويل اعتبارها على هـذا النحو ، فإن الفكرة لا تزال باقية ، أنتجت هذه العناصر عن طريق تركيباتها إذن أشياء الحس : فاختلاط الأرض بالماء ، مثلا قد يصنع طينا ، وامتزاج النار والمـــاء بخاراً وهكذا دواليك . لكن سرعان ما أصبح واضحا أنه حـتى بالعناصر الأربعة ، تصبـح إمكانيات الاختلاف فى الاجسام المركبة محدودة إلى حد كبير : لقد حلّ أمباذوقليس (Empedocles) هذه الصعوبة بواحدة أخرى من تصور بعيد النظر والذى يعتبر بحق إسهامه للمعرفة ـــ لقد رأى أن العناصر قد تمتزج بنسب مختلفة . وهكذا فى اعتقاده ، احتوت عظام الحيوانات على أجزاء النار الأربعة عنصرين للأرض وعنصرين للماء ، بينما اختلطت العناصر الثلاثة فى اللحم والدم بنسب متساوية . بهـذه الوسيلة أصبح فى الإمكان إنتاج تنوع أعظم بكثير من التركيبات وحقاً لقـــد اعتقد إمباذوقليس (Empedocles) أنه استطاع بهذا تفسير كل التركيب اللا محدود للظواهر . أن ما نعرفه إذن كميلاد وموت الأشياء هو وهم ، بقدر ما تبين حضور فعلى بشىء ما إلى الوجود وفناءه : لأنهـا كما يقول ، وضعت بكل تحديد ولأول مرة المبـــدأ العظيم الذى افترض بحق حتى فى فكر سابقيه ، والذى قرر له أن يخلفه للفلاسفة الذريين : « أنه ليس بالإمكان أن على أى شىء أن يخلق من ذلك الذى هو غـير موجود على الإطلاق ، وأن القول بأن ماهو

موجود يجب أن يفنى تماما غير ممكن ولا يمكن أن لسمع به» . لهذا السبب « ليس هناك ميلاد لأى شىء فان ، لا ، ولا أى نهاية لموت محتوم ، لكن فقط اختلاط وتغير الأشياء المختلطة ، ويعطى البشر لهذا إسم الميلاد » أن الخلق الواضح لشىء جديد هو فقط اندماج «العناصر» سويا ، وهى العناصر التى كانت من قبل منفصلة أو أنه تبدل فى مواضعها (διάλλαξις) وذلك لتكون مركبا مختلفا : وهذا من جهة أخرى تصور كان من المقـــدر له أن يصبح مفيداً جداً فى مستقبل الفكر النظرى . بالإضافة إلى ذلك ، وحيث أنه « ليس هناك جزء من الكل فارغاً أو مليئا جداً » ، أى، وحيث أنه لا يوجد مكان (وتأثير بارمنيديس (Parmenides) هنا واضح) وأن المادة موزعة بالتساوى على الكل ، فيجب أن نعتبر « تبدل الأوضاع » نوعاً من التغير المنسق (Kaleidoscopic) فيه تتبادل أجزاء العناصر المختلفة أماكنها ،بقدر مافهم بعض الأحيان أن المادة تتحرك فى « الأثير (Ether)» إن كل خلق وكل تحلل ما هو إلا إعادة ترتيب أوضاع جزيئيات « العناصر » الأربعة .

هكذا يكون الاتجاه العام لنظرية إمباذوقليس (Empedocles) ، والتى فيها يتضح بوضوح كاف تأثير دراسات علم وظائف الأعضاء (Physiology) والطب التى تأسست حديثاً ، المتجهة إلى الاهتمام ببناء الجواهر والأجسام الفردية كاهتمامهم بالعالم الكونى الأكبر . لكن إمباذوقليس (Empedocles) مثل سابقيه ، طرح نظريته فى صورة براقة للعملية العالمية الكبرى ، وأنه من الضرورى أن تنظر فى هذا بإيجاز ، حيث أنها تعرض بشكل أوضح علاقته بالمفكرين السابقين وببارمنيدس (Parmenides) على وجه الخصوص . ولقد تصور إمباذوقليس (Empedocles) العالم كفلك « الكروى والمستدير ، هانئا فى وحدته الدائرية » . فى داخل هـذا الفلك فى الأصل كانت كل العناصر فى مزيج تام ، مختلطة الواحدة بالأخرى فى انسجام ، ولما لم يكن هناك شىء من العالم كما نعرفه الآن . « لم يكن قد اكتشفت بعد أطراف هيليوس (أى الشمس Helios) السريعة ، لا، ولا القدرة

الوعرة للأرض ولا البحر » . لم يكن هناك « انفصال ولا كراهية غير عادلة في أطراف العالم ، بل كان متساوياً في كل جانب ولا حدود له تقريباً » — لا يشبه الفلك المحدود عند بارمنيديس (Parmenides) لكن إلى جانب « العناصر » الأربعة ، تخيل إمباذوقليس (Empedocles) وجودين آخرين ، الذين تصورهما بوضوح ، في طريقته العادية عند التحدث عنهما ، كجسمين على السواء « كراهية محتمة ، متساوية في الوزن في كل مكان ، ومحبة متساوية في الطول والاتساع » ، ويبدو أن الإشارة الدقيقة للوزن ، والطول والاتساع تعلن أنهما مثيلة تماماً « للعناصر » في النوع . من هذين الإثنين أن المحبة هي التي تعمل على الانسجام ، أعني « اتحاد اللامتشابهات » (ويظهر وجود أثر لتأثير هيراقليطس (Heraclitus) هنا) ، أما الكراهية فهي التي تعمل على الشقاق ، انفصال اللا متشابهات واتحاد الشبيه مع الشبيه . كانت الجواهر الستة جميعا متساوية وأبدية : « لان جميع هؤلاء متساوون ومتشابهون في السنين ، وكل له حكم على امتيازه ، ولكل خاصيته ، وبجانب هذه لا يوجد شيء يأتي إلى الوجود أو يفنى .... إنهم هم أنفسهم ولا شيء سواهم (أعني : هم أشياء بحتة تماماً) ، لكن بما أنهم يجرون كل خلال الآخر (بمعنى آخر : مختلطون) يصبحون الفينة شيئاً واحداً ، وشيئاً آخر الفنية أخرى ، ومع ذلك فهي متشابهة أبداً وبدون توقف » . ففي الدورة الاصلية للامتزاج التام تكون المحبة كلية داخل الفلك ، ممتزجة بالاربعة ومسببة اختلاطهم كل بالآخر : وتكون الكراهية من جهة أخرى خارجة تماماً على « الاطراف القصوى للدائرة » لكن عبر الزمن طبقاً « لليمين القوى ، للمصير » وعندما كانت الكراهية قد نمت إلى ضخامة في أطراف الاله ، أي ، أنها كانت قد بدأت تأخذ طريقها من الخارج إلى الامتزاج ، بعدها « اهتزت جميع أطراف الاله بدورها » . وبدأ المزيج في الانفصال إلى عناصره المكونة . وبدأ الشبيه في الانضمام إلى شبيهه : « وزادت الأرض من حجمها ، وزاد الهواء هواءاً » ، وطردت المحبة التي كانت قد أمسكت الخليط سوياً رويداً رويداً من الفلك . وعندما تكون العملية قد اكتملت والكراهية قد سادت ، ستكون « العناصر » الاربعة قد انفصلت كلية . ثم تعاد الكرة

من جديد . ستعود بمقتضاها المحبة وستتوارى الكراهية عن الأنظار ، لتجد اللا شبيه مرة أخرى مع اللا شبيه ، إلى أن يعود أخيراً والمرة الثانية للخليط التام الذى بدأت منه . وهكذا سيلاحظ أن هناك أربع مراحل يتكرر حدوثها فى تاريخ العالم ، (١) المحبة الكاملة ، (٢) الكراهية سائدة، (٣) الكراهية الكاملة، (٤) المحبة سائدة . وهنا فإن عالم الأشياء الفانية مثل عالمنا لم يستطع أن يأتى إلى الوجود فى الدورتين الأولى والثالثة ، إما عندما كانت كل « العناصر » مختلطة تماماً أو عندما كانت منفصلة كلية . فهى يمكن أن تخلق وتوجد فقط فى الدورتين الثانية والرابعة ، الأوقات المتوسطة ، عندما تكون كلا القوتين تفعلان : مزدوج ميلاد الأشياد الفانية ومزدوج فناؤها : ففى جيل واحد حضور الأشياء كلها مجتمعة يؤدى إلى الميلاد ويفنى ويغذى الآخرين وتتبعثر فى أثناء انتشارها كما تتوزع مرة أخرى .

وزاد إمباذوقليس (Empedocles) فى تفصيل مطول للاختلافات فى الخلق فى هتين الدورتين ، واصفا على سبيل المثال فى حالة الحيوانات كيف أنه فى الدورة عندما تتغلب المحبة بالتدريج على الكراهية فإن الأطراف المنفصلة ستخلق متحدة نفسها فى تركيبات خيالية ، ولكن عندما كانت الكراهية فى طريقها إلى هزيمة المحبة ، ظهرت الوحوش الغير متميزة والتى لا تنتمى إلى جنس من الجنسين ، وهى التى اتوصلت تدريجياً وتميزت جنسا ونوعا . وأنها لا تستحق منا أن نتبع هذه الآراء العبقرية بل المثيرة للسخرية نوعا ما ، وأنه لما هو جدير بالملاحظة أن إمباذوقليس (Empedocles) ربما وضع عالمنا الحاضر فى الدورة الثانية ، عند ما كانت الكراهية داخلة وفاصلة العناصر المختلطة من قبل .

* * *

إن نقد لوكريتيوس (Lucretius) لإمباذوقليس (Empedocles) وأصحاب مذهب الكثرة . حتى لو سمح له بقدر متسع من التعميم على اعتبار أنه يتناول « مدرسة » وليس نظرية فريدة ، فى جملته أقل فى أهميته من تعليقه على

أصحاب مذهب وحدة المادة . إن الشكاوى بأنهم يفترضون حركة بدون السماح بمكان فارغ ، وأنهم يبيحون تقسيما لا محدوداً ، وهو ينىء فى النهاية بالدمار ، هى فى حقيقة الأمر خارجة عن زمانها ومنطوق بها من وجهة النظر الذرية ، وإن قسما كبيراً من التعليق ينطبق على نظرية هيراقليطس (Heraclitus) أكثر مما ينطبق على نظرية إمباذوقليس (Empedocles). ولكن هناك على الأقل نقدين مقنعين وهما يساعداننا على تقدير موقف إمباذوقليس (Empedocles) الحقيقى . فهو يجادل فى المحل الاول أن الجواهر الاولية الاربعة رخوة (Mollia) لدرجة كبيرة حتى تقوم كأساس للعالم : ونحن على معرفة بالارض ، والهواء ، والنار ، والماء ، ونحن نراهم دائمـــا وهم يتغيرون ويفنون : ولا يمكن للجواهر الاولى الحقيقية أن تتشابه فى تكوينها مع الاشياء « الفانية » للتجربة . ثانيا يقرر أنه ، إذا كانت هذه « العناصر » الاربعة فى حقيقة أمرها تتبدل إلى إشياء أخرى ، فهى إذن عناصر غير حقيقية ، ولكنها إذا ما احتفظت على الدوام بطبيعتها فى التركيب ، فهى إذن لا تستطيع أن تصنع أى شىء آخر ولكن ذاتها : بمعنى آخر ، لا زال هناك عين الصعوبة كما كانت فيما يختص بنظرية وحدة المادة ، فليس فى وسعك أن تحسب حساباً للتغير والتركيب بدون تدمير الخاصية الثانية للعناصر. وإذا ما أخذنا هذين النقدين معاً فإننا نجدهما يظهران فى الواقع ضعفاً حقيقياً فى نظرية « العناصر الاربعة » ، فهى من جهة قد دمرت الفكرة القديمة عن الوحدة الاساسية ، لانها تجعل العالم مربع الاطراف فى خاصيته ، وأن دوام أساسه الجديد مشكوك فيه جداً : ومن جهة أخرى فإن كثرته ليست قاطعة بكفاية . لان فى الواقع أن نشرح العالم كما نعرفه « بعناصره » الاربعة ليس أسهل من أن نشرحه بعنصر الواحد . يجب على الحل الحقيقى أن يقدم فى الحال دواماً ووحدة أعظم ، يجب عليه أن يكون واحدى . ويجب عليه كذلك أن يسمح بإمكانيات أعظم بكثير للتركيب المعقد والتنوع الناتج عن ذلك ، يجب أن يكون كثرة أكثر أصالة وغير محدودة . ومع ذلك لقد كانت نظرية إمباذوقليس (Empedocles) على الأقل خطوة خارج طريق بارمنيديس (Parmenides) المسدود : لقد أوضحت الاتجاه الذى يجب على التأمل أن يتحرك فيه الآن واقترحت بالصدفة عدداً من الاهتمامات الجديدة والتصورات المستجدة التى قدر أن تكون ذات قيمة باقية .

٣ — فلاسفة مذهب الكثرة — أناكساجوراس Anaxagoras

تقف النظرية العبقرية إلى حد كبير والبعيدة النظر فى طرق كثيرة لأناكساجوراس (Anaxagoras) الكلازومينى ، الذى على الرغم من كونه أكبر من إمباذوقليس (Empedocles) بسنين ، فإنه قد نشر كتابه فى وقت متأخر ، نوعا ما منفردة فى تاريخ التفكير العلمى اليونانى. لم تؤد إليها نظرية أخرى مباشرة، وكما نعرف ليس له أتباع. ومع ذلك من جهة أوصلت بصفة ملموسة جداً التأمل خطوة أقرب للنظرية الذرية، ومن جهة ثانية كانت بوضوح وعلى حد سواء نتيجة لظروف التفكير فى زمنه .

كان إمباذوقليس (Empedocles) قد أوضح أن الأمل الوحيد للتقدم يكمن فى ترك فكرة وحدة المادة الأيونية الصارمة ، التى أوضح منطق بارمنيديس (Parmenides) انها مستحيلة . وأكد كثرة فى مركباتها النهائية ، ولم يكن فى الامكان أن يحسب لعالم الأشياء المحسوسة ، بكل تنوعه وحركته وتغيره ، حساباً بالتسليم بجوهر مستمر واحد يكمن تحتها : فمن الأفضل أن نشرحه بافتراض أربعة عناصر نهائية ، ومع ذلك حتى هى لم تكن كافية ، فإن كثرة أكثر قطعية وحسما كانت متطلبة . كان أناكساجوراس (Anaxagoras) مستعدا لمقابلة هذا المطلب بدون تحفظ ، وكانت كثرته كاملة تماماً : « فهو قد قال أن البدايات الأولى كانت لا محدودة » .

وأننا لم نعد نفكر فى الوجود الأولى ككتلة واحدة لجوهر متجانس ، ولا حتى فى أربع من هذا القبيل قادرة على التكسر والاندماج كل بالآخر بنسب مختلفة ، بل أكثر احتمالا فى عدد غير محدود من الجزيئات الصغيرة . وليست « بذور » الأشياء هذه متجانسة فى الجوهر والكيفية ، لكنها من جهة أخرى فى الغالب مختلفة بدون حد — لأن هناك « بذوراً » تطابق كل صورة معروفة للمادة الجسمية . فى قول آخر تكون الأشياء الموجودة جميعاً من « جزيئات شبيهة بكليات » (ὁμοιομέρειαι) ، حتى أن لوكريتيوس (Lucretius) يشرح أى صورة فجة كون فيها نظريته بادىء ذى بدء ، وأنه يعتقد أن العظام تصنع عظاماً صغيرة

جداً ودقيقة ومن لحم قطع صغيرة ومتناهية فى الصغر من اللحم ، ويخلق الدم قطرات كثيرة من دم متجمع فى اتحاد ، وأن الذهب من ناحية أخرى يمكن أن تكونه حبات من ذهب ، وتنمو الأرض سوياً من أراض صغيرة ، وأن النار تصنع من نيران والماء من قطرات ماء ، وكل البقية يصورها ويتخيلها فى نفس الطريقة » .

وهذا هو أقصى حد للكثرة فى معنى مزدوج : أعنى أنه ليست الجزيئات لا محدودة فى عددها فقط (وحقاً فإن كل جزيئى قابل للانقسام إلى ما لا نهاية ولكن هناك تنوع لا محدود فى الغالب فى طبيعة جوهرها — تنوع محدود فقط بعالم التجربة : ويبدو أنه قد ألتى بالفكرة القديمة عن الوحدة فى مهب الرياح . ومن ناحية ثانية ، فلو كانت هذه الكثرة البسيطة والغير متروية هى كل الحقيقة لنظرة أناكساجوراس (Anaxagoras) . فلا يمكن أن تبرر على الاطلاق ظواهر التغير ، كما يبين لوكريتيوس (Lucretuis) : لأنه إذا ما كون الخبز ، مثلا ، كلية من جزيئات دقيقة جداً من جوهر الخبز ولا شىء آخر ، كيف يمكن له ، عندما نأكله ، أن يصبح أبداً ، كما يبدو بوضوح ، لحمنا ودمنا ؟

∴

والآن أن هذه المسألة بالضبط لظواهر التغير هى التى كانت الاهتمام الأكبر أناكساجوراس (Anaxagoras) ، لأن البحوث الفسيولوجية والطبية للمدارس الجديدة فى اليونان الكبرى (أى : جنوب إيطاليا) وجزيره صقلية كانت قد نقلت مسرح الحوادث ، كما لو كانت من السماء إلى الجسم الانسانى ، وركزت اهتمامها على التحول والنمو . وفى نفس الوقت كانت فكرة وحدة المادة المنطقية عند بارمنيديس (Parmenides) ما تزال ذات نفوذ كاف لتضمن الاعتراف كنقطة البداية عينها للبحث بمبدأ ثبات المادة : « لاشىء يخلق من لاشىء » .

فإذا ما فهمت حينئذ نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) على حقيقتها ،

فالواجب أن ينظر إليها على أنها محاولة للتوفيق بين التغيرات الملاحظة للمادة والدوام الكامن المؤكد أكثر بكثير من أنها إحتجاج فى صالح الكثرة التامة ضد الفكرة التوحيدية عند الأيونيين والتقدم التجريبي الذى حاوله إمباذوقليس (Empedocles) لأنه بحق تأمل أكثر تعمقا إلى حد بعيد مما يقدم كوجود بواسطة لوكريتيوس (Lucretuis) وأغلب نقاده المحدثين . ويكرر أناكساجوراس (Anaxagoras) بكل أمانة المبدأ النهائى لبارمنيديس (Parmenides) ، إنه لمستحيل ، كما يقول ، على ما هو موجود ألا يوجد ، ولكنه من هذه المقدمة إنتهى إلى نتيجة مختلفة جدا عن بارمنيديس (Parmenides) . لقد طبق مبدأه فى الحال فى حقل علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا Physiology) . وهناك لاحظ أن ما نأكله من طعام يتحول بوضوح إلى لحم ، ودم ، وعظام ، وهلم جرا ، وسأل نفسه كيف يمكن لهذا أن يكون . تشمل العملية فى المظهر فناء جوهر وخلق آخر ، لكن هذا لا يتفق والمبدأ الجذرى : فهو يتسيح فى إحدى شذراته القليلة الباقية ، وكيف أمكن للشعر أن يخلق مما هو ليس بشعر أو للحم أن يخلق مما هو ليس بلحم ؟ ، أنه لمستحيل ، وإن التفسير الوحيد الظاهر هو أن الشعر واللحم والبقية كان يجب أن تكون بالفعل موجودة فى الدم . بهذه البداية بنى أناكساجوراس (Anaxagoras) نظريته عن تكوين العالم وسلوكه وكل ما يحتويه ، مؤسسة على أوسع إمتداد ممكن للنتيجة التى كان قد وصل إليها هكذا : هناك جزء (μοῖρα) من كل شىء وفى كل شىء ، لقد بدى له عندما رأى عدداً هائلا من التحولات الظاهرة للجوهر فى العالم من حوله أنه يجب على كل شىء أنه يكون لديه إمكانية التحول إلى شىء آخر ، ولا يمكن أنه يحدث هذا إلا إذا إحتوى فعلا على كل شىء فى ذاته .

٠٠٠

ولكن عند هذه النقطة بدت نظريته وكأنها تتناقض مع دليل الحواس ، فنحن نلاحظ أشياء عينية ككليات متجانسة — فإذا ما أخذنا قطعة من الخبز وفتتناها إلى درجة تفتيتها إلى جزيئيات دقيقة ، فإن هذه الجزيئات تبقى خبزاً ولا شيء آخر . ولكن إذا ما كان السبب لماذا يستطيع الخبز عندما نأكله أن ينتج لحماً ودماً هو فى حقيقة الامر أنه يحويها فعلا ، إذن ينبغى علينا ، كما وصانا لوكريتيوس (Lucretius) فى نقده الساذج ، أن نحس بقطرات الدم عندما نطحن القمح ، واللبن عندما نقطع العشب الذى تتغذى عليه الماشية : كيف : كيف لنا ألا نعرف ؟ لأنه ، كما أجاب أناكساجوراس (Anaxagoras) ، «كل شيء يكون وكان فى غاية الوضوح (ἐνδηλότατα) هو تلكم الأشياء التى يملك منها أغلبها» . أنه لصحيح جداً أن الخبز يحتوى بداخله على أجزاء من كل شيء ، لكن لأن أجزاء الخبز تفوق بكثير فى عددها وحجمها أى شيء آخر ، فإن لها فى كليتها مظهر وخاصية الخبز ولا شيء آخر .

أما الأجزاء الثانوية ، حتى تلك المنتمية إلى الجواهر الجسمية التى قد يخلق منها الخبز ، فهى متناهية الصغر ومتناثرة إلى حد بعيد بين أجزاء الخبز السائدة ، لدرجة أنها ليست فقط غير مدركة بل لم يكن بالامكان أبداً أن تكون مدركة أو واضحة جلية (ἔνδηλα) - إنها فى الواقع ، كما يعبر عنها معلق متأخر فى كلماته فقط ، «مدركة بالفكر» .

⁂

وهنا كان يمكن لأناكساجوراس (Anaxagoras) أن يتوقف ، ويعتقد كثير من النقاد حقا أنه فعل ذلك ، لكن فكره لم يكن ليصبح شيئا إذا لم يكن قاطعا وكاملا . وكما مد اكتشافه الذى يقول فيه أن أجزاء الجواهر الجسمية كانت كامنة فى الطعام إلى التعميم الواسع بأن هناك جزءا من كل شيء فى كل شيء ، وهكذا هنا عندما لاحظ أن جزيئية الخبز المدركة الصغيرة جداً مازالت خبزا ، دفع رأيه

إلى نتيجته المنطقية . وكما أعتقد ، ليس هناك حد للتجزئة : ليس هناك الأقل لما هو صغير ، لكن هناك ما هو أصغر على الدوام ، ويمكنك مواصلة التجزئة والتجزئة ولن تبلغ جزيئية متناهية الصغر لدرجة أنك بعدها تصل إلى لاشيء : وهناك عدد متساو من الأجزاء فى الكبير والصغير ، لأن فى كليهما تكون الأجزاء لا محدودة ، ويخلق قبول التجزئة اللا محدودة هذا صعوبة جديدة : لأنه كيف إذن يمكن أن تظل أجزاء كل شيء فى كل شيء ؟ وإذا ما تماديت فقط فى التجزئه لوقت طويل كاف فمن المحتم أنك ستصل إلى جزئيات من خبز أو لحم بحت أو دم ولو لم يكن لدى أناكساجوراس (Anaxagoras) فكرة أخرى عن التكوين غير مجرد التجاور (juxtaposition) ، فلن يكون هناك مهرب من هذه الصعوبة: فسيكون التقسيم اللا محدود غير متفق والاعتقاد فى «كل شيء فى كل شيء» : لأن إن عاجلا أو آجلا ، على الرغم من أنه قد يكون تحت قدرة الحواس ببعيد ، فمن المحتم عليك أن تصل إلى جزيئيات لن تحتوى بعد ذلك على أى شيء ، وتصل فى النهاية بحق إلى الجزيئيات التى ستكون بل شيئا واحداً . وقد تبنى النقاد المحدثون محاولات كثيرة للتهرب من هذا المسلك المسدود ، لكن على قدر ما أرى ، هناك مخرج واحد منه وهو إفتراض أن التكوين النهائى للأشياء ليس بمجرد تجاور الجزيئيات ، بل أمتزاج فيه تندمج هويه الجزيئى الفردى فى هوية الكل ، وليس بمجرد تركيب (σύγκρισις) إذا ما أستخدمنا إصطــلاح أناكساجوراس (Anaxagoras) بل مزيج (σύμμιξις) . ولدينا دليل جيد يوضح أن هذا كان فى الواقع حل ، أناكساجوراس (Anaaxagoras) « بذور » الأشياء ، أو بتعبير أكثر اصطلاحيا ، الأجزاب المتشابهة ، (homoeomeries) ، ليست بطبيعة الحال متشابهة مع ذرات النظرية المتأخرة ، أقل الأشياء الغير قابلة للنقصان : يمكن لها أن تنشطر وتتجزأ إلى ما لا نهاية ، بل بملاحظة أنها احتوت على « جميع الأشياء » فى خليط ، مهما كثر إمكانية انقسامها على هذا النحو ، سيظل الجزيئى المتناهى فى الصغر محتوياً على كل الأشياء ، سيظل هو « بذرة » أو « قطعة متشابهة » (homoeomery) . وهكذا جعل مبدأ التجزئة اللا محدود متفقاً مع الاعتقاد بأن « هناك جزءاً من كل شيء فى كل شيء » .

كانت الأشياء المختلطة على هذا النحو فى « البذور » هى بالضبط الجواهر العينية لعالم الحس ، وعند هذه النقطة يبين أناكسا جوراس (Anaxagoras) أنه أراد لنظريته أن تضم بين طياتها أفكارسابقة : لأنه مشمول بين هذه « الأشياء » أضداد « أناكسيماندر (Anaximander) » البارد والحار ، والرطب والجاف ، وهكذا دواليك ، وكذلك عناصر إمباذوقليس (Empedocles) ، بالإضافة إلى الجواهر الأخرى ، العظم ، واللحم ، والذهب ، والخشب ، والصخر ، وما شابه ذلك ، مما نقابله فى تجربة الحس . لكن البذور ، على الرغم من تشابهها المطلق جميعا فى كونها مزيج كل الأشياء ، اختلفت فى الخصوبة طبقا للنسب التى امتزجت بها « الاشياء » فيها : سيكون هناك على هذا « بذرة ذهب » ، مثلا ، تحتوى على مزيج من الأشياء ، لكن يغلب عليها حضور الذهب ، « بذرة عظم » كان فيها العظم فى تصاعد : ومرة ثانية فكل « بذرة » هى تلك الأشياء التى يكون لها فيها معظمها . وفى هذا الاختلاف فى الخاصية بين بذرة وبذرة يكمن تفسير ظواهر التغير . يتكون الجسم المركب من « بذور » اتحدت فى ارتباطها (σύγκρισις) : ومرة أخرى نجد فى المركب « بذورا » لكل الأشياء . لكن خاصيته تحددها « البذرة » السائدة : وللخبز بذور ينتشر فيها بدوره كل « شىء » آخر ، لكن غالبية « بذوره » هى تلك التى يسود فيها الخبز ، أما « البذور » الأخرى ، الدقيقة والمبعثرة ، فهى كامنة وغير مدركة ، لدرجة أن الكل يحمل خاصية الخبز . وليست « البذور الغريبة متساوية فى العدد : هناك « بذور » من نوع أكثر من النوع الآخر حتى بين تلك فى قلة : وقدر أكبر من هذه الجواهر فيها كل الجوهر قابل للتغير . أو ربما التى يمكن أن تنتجه من ذاتها وأقل من الآخرين . فالخبز يحتوى على « بذور » خبز أكثر ، ثم تليه أغلب « بذوراللحم » و « بذور العظم » ، وهكذا دواليك ، وقليل جدا من « بذور الذهب » و « بذورالصخر » . من ثم فمند ما تطبق قوة خارجية

عنيفـة ، كما هو حادث فى عملية الأكل ، تفصل ἐκκρίνεται)' « البـذور » الأجنبية من الجوهر المركب وبانضمامها إلى البذور المتشابهة فى الجسم تصبح جزءاً من جوهر جديد تكون فيه الآن بدورها « الشىء » السائد . بهذه الطريقة يكون بالامكان فهم الميلاد الواضح للجوهر الجديد بدون تخيل خلقه من اللاموجود : فالميلاد ما هو إلا تكسر (διάκρισις) مركب سابق واتحاد « البذور » الكامنة فيه فى مركب جـديد '(σύγκρισις)' ان هـذه النظرية متعمقة ومعقدة لـكنها واضحة : ففى « البذور » (σπέρματα) الفردية أجزاء (μοῖραι)'من جميع الأشياء فى خليط ، لكن فى كل يسود شىء واحد ما : يتكون الجسم المركب من بذور فى تجاور ، لكن فى كل جسم تكون لـ « بذور » نوع واحد الغلبة مع أخرى كامنة بينها ذاتها مختلطة وتختلف فى العدد والنوع . بهذا النسق المتناهى فى عبقريته ، وهو قد أسىء وتفسيره إلى حد بعيد من قبـل النقـاد ، شعر أناكساجوراس (Anaxagoras) أنه قد حقق الشروط المطلوبة منه : وقد حسب للتنوع حسابا بدون أن يدمر الدوام النهائى بقبوله الخلق والتدمير .

* * *

ولم يكن أناكساجوراس (Anaxagoras) ، شأنه فى ذلك شأن إمباذوقليس (Empedocles) ، قانعـا بنسقه الطبيعى بدون أن يحسـبه فى حساب الوجود وخلق عوالم منظمة منه ، وإنه لمن الأهمية بمكان أن ننظر فى هذا بإيجاز ، لأنه ليس لدينا فقط عنه معلومات أكثر غزارة مما هو عندنا عن الأجزاء الأخرى من النسق ، لكنه فى واقع الأمر السابق الحتمى للنظرية الطبيعية : فبدونها ستصبح فكرة « البذور » ، خاصيتها وارتباطاتها مجرد افتراض غير متعقل ، « فالجوهر النهائى » للكون ، فى عرف أناكساجوراس (Anaxagoras) ، هو بالتمام المزيج

الأصلى لأجزاء جميع الأشياء : وكانت جميع الأشياء سويا لا نهائية (μεῖγμα.) في الكتلة والصغر ، لأن الصغير كان لا نهائيا أيضا ، ولما كانت الاشياء كلها معا، فلم يظهر شيء واحد تبعاً لصغره . لقد كان المزيج كاملا والجزيئيات المختلطة لجميع الاشياء لا يمكن تمييزها . ومع ذلك وحتى هنا ، وعلى الرغم من أن كل جزء من المزيج احتوى على كل الاشياء، سادت أشياء مختلفة في أجزاء مختلفة ، وفي المزيج ككل، أصبح الحكم للضباب والسماء ، لكونهما الاعظم في الكون في الكتلة والحجم »: أصبح المزيج الشامل ، مثل كل الاشياء الاخرى ، « تلك الاشياء التي احتوى فيه جلها. لكن هناك شيء واحد لم يدخل في المزيج الشامل ، ألا وهو العقل (νοῦς) ، الذي تصوره أناكساجوراس (Anaxagoras) جوهرا جسميا ، من نفس طبيعة محبة إمباذوقليس (Empedocles) وكراهيته . ظل « العقل » « منفردا بذاته » ، وليس معنى ذلك أنه كان بمعزل تام عن المزيج ، لكن على الرغم من أنه منتشر فيه ، فانه لم يختلط « بالأشياء » الاخرى بل احتفظ بنقائه . سبب « العقل » اذن أينما كان موجودا حركة متناهية السرعة ، اتخذت صورة الدوران . في أول الأمر جزء صغير من المادة ، ثم ازدادت أكثر فأكثر في دوامة تتزايد باستمرار. وكنتيجة لهذه الحركة تدافعت قطع من الكتلة الممزوجة في الدوامة و « انفصلت » وكانت هذه القطع بالطبع هي « البذور » . واختلف كل جزء لكونه جزءا من المزيج احتوى على كل شيء ، لكن طبقا لجزء الكتلة التي جاء منها ، فانه يختلف في عنصره السائد كانت الاجزاء المنفصلة اذن ، « بذور كل الاشياء » ، فيها كل نوع من الشكل واللون ، والمذاق (ἡδονή) . ان الخطوة التالية هي أن تنفصل « البذور » بعيدا عن بعضها : وكان ميل تلك البذور المختلفة في أنواعها أن تبتعد بعضها عن البعض الآخر . ثم انضم المثيل إلى المثيل : اجتمعت « البذور » من نفس النوع سويا وكونت أجسام العالم المركبة ؛ ومع ذلك حتى في ذلك

الوقت لم تسكن بمفردها تماما بل أخذت معها فى نسب أقل « بذورا » من كل الاشياء الاخرى . يحتوى الجسم المركب الجديد من جهة أخرى على « بذور » كل الاشياء ، ولكنها مكونة مما هو فيها أكثر ؛ تشبه عملية تكوين العالم المفصلة تلك التى وصفها المفكرون الأوائل ، لكنها تحمل طابع أناكساجوراس (Anaxagoras) الخاص : ان الاشياء الاولى التى ستنفصل هى الضباب والسماء ، وهى التى سادت فى المزيج الاصلى . ثم ينفصل الماء من السحب ، ومن الماء الارض ، ومن الارض تتصلب الحجارة بواسطة البرد . وبالتدريج بدأت تلك العناصر فى تكوين نفسها فى عالم ، « وانضم الكثيف والرطب والبارد والظلام سويا حيث الارض الآن ، والرقيق والدافىء والجاف (والضوء) اتجهوا خارجا إلى الجزء الأبعد من الاثير وشكلت هذه الاجرام السماوية . وهكذا خلق عالمنا وبالتأكيد تحدث عملية مشابهة فى الاجزاء الاخرى من الكون كذلك ، وحتى عالمنا ليس بكامل ، لأن « الدورة تستمر وستستمر أكثر فأكثر » . وليس هناك فقط إذن توازن كامل بين طبيعة العالم الاكبر وطبيعة « البذرة » ، لكن طبيعة « البذرة » هى النتيجة الحتمية للأصل ككسارة عرضية من المزيج الشامل ، لتكسر فى الدوامة .

* * *

إن سوء فهم لوكريتيوس (Lucretius) لأناكساجوراس (Anaxagoras) لحمله الصحيح ليفسد إلى حد كبير نقده له . بادئا كما رأينا من قبل من فكرة أن اقتناع أناكساجوراس (Anaxagoras) المهم إنما يتمثل فى أن الاشياء المركبة تكونت من جزيئيات « كل منها » يماثل تماما الكل ، (وهذا تفسير غير دقيق الأجزاء المتشابهة (homoe omeria) ، فهو يهاجمه إذن بأنه يحاول تجنب صعوبة

التغيير بمحاولة بائسة لافتراض أن « كل الأشياء تمتزج فى كل الأشـــياء » ، وبانتقاده لهذه الفكرة فى شكلها الأكثر فجاجة يشكو بأنه فى تلك الحالة ينبغى على الجواهر أن تعطى توضيحا ما للمادة الغريبة التى تحتويه ، ولكن ، كما رأينا ، لقد كانت مسألة التغير هذه بالضبط هى التى كانت اهتمام أناكساجوراس (Anaxagoras) الأول أن النظرية التى اقترحها لمواجهته كانت أكثر عمقا إلى حد بعيد من المحاولة الساذجة التى اقترحها لوكريتيـــوس (Lucretius) . وعما إذا كان إبيقور (Epicurus) وتابعوه قد شعروا بأن نظرية أناكساجوراس(Anaxagoras) كانت شبيهة بشكل خطير بنظريتهم وفى جهودهم لنزع الثقة منها شوهوا بعمد معناها ، فإننا لا نستطيع أن نقول شيئا : وعلى أى حال فان نقدهم التقليدى يجانب الهدف. هناك ، على كل حال ، نقطة واحدة فى هجوم لوكريتيوس لها أهمية وقيمة . وهو يشكو مرة ثانية ، كما فعل فى حالة إمباذوقليس (Empedocles) ، بأن الجزيئيات الأولية التى افترضها أناكساجوراس (Anaxagoras) ، لكونها شبيهة بالاشياء المركبة ، « هزيلة جـدا » (nimis imbecilla) . وهنا يلمس ضعفا حقيقيا فى النظرية : فاذا ما كان للجزيئيات النهـائية أن تـكون دائمة فلا يمكن أن تـكون مشابهة فى الهوية للأشـــياء التى تأتى إلى الوجود باستمرار وتفنى : وكما رأى أناكسياندر (Anaximander) بوقت طويل من قبل ، لا يمكن للجوهر الأولى أن يكون « ماء أو نارا أو أى شىء آخر » . مثل هذا النقد يقود فى الحال إلى نتيجة ذرية : وإذا ما كان للجزيئيات الأولية أن تكون سر الخلق ، فالواجب علينا أن تكون ، مثل « لا متناهى » أناكسياندر (Anaximander) ، شيئا كامنا وراء كل الاشياء المخلوقة ، مختلفا عنها جميعا .

تأخذنا نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) من العظيم اللانهائى إلى الصغير

اللانهائى . وهو لم يعد يقيم كمادة نهائية جوهرا منتشرا فى كل مكان من نوع ما ، بل عددا لا محدودا من جزيئات دقيقة جدا ، كل بدورها محتوية على « أجزاء » أدق لا محدودة من أشياء عينية ممزوجة سويا فى كل متجانس . تهجر مذهب وحدة المادة الأيونى تماما وتعتبر فكرة الكثرة الواجفة عند إمباذوقليس (Empedocles) مزرية وغير كافية على حد سواء لتبرير تنوع الاشياء وتغيرات التجربة . وبتبنى كثرة لامحدودة تمهد الطريق بالتأكيد للنظرية الذرية . ومع ذلك وبكل اقترابها فى هذه الحالة ، تكون نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) فى الآخرين هى أضداد المذهب الذرى ذاته . لقد ترك أناكساجوراس (Anaxagoras) كلية أى تفكير عن الوحدة الأساسية ، باستثناء الحالة التى كانت فيها جميع « البذور » جزءا من مزيج شامل فريد فى كل شىء . لقد كانت الملاحظة المميزة للنظرية الذرية أن تعود مرة أخرى للوحدة الأساسية ، لا بحثا عن « طبيعة » نهائية واحدة ، كما فعلت الفلسفات الأولى ، بل طلبا لتجانس مطلق للجوهر فى الجزيئيات اللانهائية وارجاع التنوع لاختلاف فى صورتها ومركباتها . وأصر أناكساجوراس (Anaxagoras) مرة أخرى على تقسيم لا محدود : لقد كان خوفه عظيما للغاية من التصريح بتحلل يمكن أن ينتج عنه الفناء لدرجة أنه نادى بتدرج لا محدود إلى أصغر فأصغر . إن المذهب الذرى باعتقاده بأن الثبات أمر جوهرى على الدوام لصورة صحيح للكون كوحدة : إنما يصر على الأقل اللهم إلا إذا كان هناك حد للتجزئة ، فالفناء كما قدرت النظرية ، يجب أن ينتج ، لأنه لم يكن بالإمكان أن يكون هناك ثبات . فتناقضات النسقين حاسمة : واقترح تكامل نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) المنطق جدا النقاط التى لم يكن يركن اليها من الناحية العملية . فبعد كل ذلك ، ولكل عبقريتها وتماسكها ، تكون النظرية معقدة وعشوائية : فمن الواجب عليها أن تترك فى الحال مجالا للنسق أكثر إيجازا وأكثر قبولا لأصالة

الحس المشترك.

* * *

يجد بنا عند هذا الحد أن نقف برهة حتى نلخص بإيجاز تقدم الفكر في ذلك الوقت ولننظر فيما هي المشكلة الأساسية التي قابلت معاصري أناكساجوراس (Anaxagoras) كان السؤال الأولى لطاليس (Thales) « ما هي المادة النهائية التي يتكون منها العالم ؟ » قد قاد إلى سلسلة من إجابات متنوعة ومعقدة جداً لدرجة أنه ليس من السهل أن نفك في الحال خيط التقدم المنطقي الذي يجري في الواقع خلال هذه التأملات المتنوعة - في المراحل الاولى كان شعور قوي - وهو في الاصل شعور ديني بلا شك - قد قاد المفكرين إلى إعلان وحدة العالم الاساسية وإلى البحث عنه في جوهر ماء متجانس ومستمر . لكنه تحقق في الحال أن هذا الاصرار على الواقعية الطبيعية للواحد جعلت من المستحيل أن نشرح المظهر العادي للكثرة : وإذا لم يكن هناك سوى جوهر واحد ، فكيف يمكن أن يوجد تنوع وتغير ؟ ولتجميد هذه الصعوبة اقترحت محاولات متنوعة - جوهر لا محدود ولا نهائي خارج العالم ، وهو الذي يبدو ، عند ما نحلل طبيعته ، أكثر شبهاً بمزيج من أشياء كثيرة منه إلى شيء واحد ، شبيه بذلك يرى « الطريق الصاعد والطريق النازل » عند هيراقليطس (Heraclitus) على أنه شيء صغير آخر غير كثرة مستترة ، ويبين منطق بارمنيديس (Parmenides) المدقق أنه إذا كان لنظرية الواحد أن يحافظ عليها بجدية ، فانها ستتضمن رفض كل التجارب الأغلب شيوعاً للاحساس ، لانفصال الاشياء وتجزئتها ، للحركة والتغيير .

بالتالي ترك لظرية وحدة المادة تعمل التجارب في نظريات تقول بالكثرة في البداية ، عند إمباذوقليس (Empedocles) بدت الكثرة لا تذهب بعيداً

بدرجة كافية : لأنه بينما من جهة كانت قد دمرت بنجاح الوحدة الأساسية ، ومع ذلك فلم تستطع بشكل كاف أن تتسبب فى التكاثر والتغير . ولمقابلة هذا تأتى نظرية الكثرة اللانهائية عند أناكساجوراس (Anaxagoras) ، وهى التى فى نظرية مسرفة إلى أقصى حد للطبيعة النهائية للعالم ، تبدو بأنها تجرف بعيدا كلية أى فكرة عن الوحدة الكامنة .

من الواضح أن الفكر لا يمكن أن يتوقف عند هذه النقطة : فمن الضرورى أن تتبلور نظرية مرضية أكثر إن ما هو مطلوب هو نسق يمكنه بطريقة ما أن يوفق بين « صراع الأضداد » هذا ، الذى يجرى خلال المناقشة كلها . يجب عليه أن يؤسس الكثرة التى ستفسر التنوع والتغير ، ومع ذلك يحتفظ بالوحدة الأساسية : يجب عليه أن يسمح بالانفصال والتجزئة ، ومع ذلك يؤكد الدوام : يجب عليه أن يؤكد لا نهائية الكون وأبديته ، ومع ذلك يفسر خلق العالم المحدود وفناءه . باختصار ، كما لاحظ مليسسوس (Melissus) الإيلى ، مؤكدا بقوة مذهب وحدة المادة عند بارمنيديس (Parmenides) ضد أفكار فلاسفة مذهب الكثرة : فلو كان هناك كثرة ، لكان مقدر لها أن تكون كل واحدة منها مثلما أقول هو حال الواحد ، : إن النوع الوحيد للكثرة واحد فيه يمكن لكل جزيئى أن يكون له وحدة الكل وثباته عند بارمنيديس (Parmenides) . وهذا كما أشار برنيت (Burnet) هو فى الواقع الصيغة الدقيقة للنظرية الذرية ، وتصبح الطريق الآن ممهدة لليوقبوس (Leucippus) .

* * *

٤ — المشاكل الفرعية

إلى هنا تناولنا فقط نظريات الفلاسفة الأول فى حدود ما أدوا بأفكارهم الرئيسية إلى الفكرة الأساسية لنظرية الذرة . لكن جنبا إلى جنب مع هذه الأفكار الرئيسية تطورت بالتدريج مجموعة من التأملات تناولت موضوعات كثيرة متصلة إتصالا أكثر أو أقل توثقا بها وإنتشرت ، كلما أضاف إليها كل فيلسوف فى الغالب بدوره أفقا جديداً من الفحص ، فى ميدان فسيح من التفكير والإستقصاء . لقد كان ضروريا بالفعل أن نلاحظ كيف أضافوا جميعا إلى فكرتهم العامة عن الكون نظرا أكثر أو أقل دقة فيما يختص بالعملية التى خلق بواسطتها العالم ، تأملا يلقى فى حالات كثيرة ضوءا متميزا على الفكرة الرئيسية للصورة النهائية للوجود . ولعدم إقتناعهم بهذا من البداية توسعوا فى شرح أفكارهم عن العالم بثروة من الظنون المتقطعة فى العادة فيما يختص بعلل الظواهر الفردية أرضيه كانت أم سماوية . وتنسب حتى إلى طاليس (Thales) آراء فى مثل هذه الموضوعات المتنوعة مثل علل الكسوف ، وفيضان النيل ، وجذب المغناطيس ، وسرعان ما طلب من كل فيلسوف جاد أن تكون له آراء بخصوص نظام الأجرام السماوية وحركاتها ، الظواهر المتيورولوجية وتشكيلة من حوادث عادية وغير عادية على الأرض . وسرعان أيضا ما إمتد النظر إلى ما يتصل بمشكلات معينة أوسع وأرحب وأكثر حيوية ذات إرتباط وثيق بتطورات الفكر الرئيسية . فلقد نمت العوالم , كما كان يعتقد ، أو عالمنا على أية حال من جوهر أولى أو جواهر أو خليط : ما إذا كانت العلة النهائية التى أدت إلى عملية الحركة ؟ أو مرة ثانية ، عندما أصبحت إجابات الفلاسفة بخصوص تكوين الكون أبعد فأبعد من التجربة الواضحة للحياة اليومية ، سألوا ، وهذا ليس غير طبيعى ؛

ما هو مصدر معرفتنا ؟ هل أتت خلال الحواس أو بواسطة التفكير ؟ وقد أدى ذلك إلى سؤال مماثل لهذا : ماهى طبيعة حواسنا وعقلنا وماهى علاقاتها بالعالم الخارجى وحقائقه النهائية ؟ ولسوف يكون خارج نطاق العمل الحاضر أن نحاول معالجة المجموعة الضخمة من التأملات المتصلة بالظواهر الأرضية والسماوية: لأنه بالرغم من أنها أيضاً تجد مكانا لها فى نظريات الفلاسفة الذريين وإبيقور (Epicurus) ويجب أن تبحث هناك بإختصار ، إلا أنها تقع فى أغلبها خارج التيار الرئيسى للتفكير ، وأن الظن متفرق جدا فى العادة لدرجة أن الأفكار السابقة لا يمكن بأى طريقة محددة أن يقال أنها قد أدت إلى آراء ليوقبوس (Leucippus) وديموقريطس (Democritus) ومن جهة أخرى تقع أوسع المشاكل للعلة النهائية ، وعمليات الاحساس والفكر ونظرية المعرفة على إتصال وثيق بالمسائل الرئيسية ولعبت دوراً كبيراً جدا فى آراء الفلاسفة الذريين وأبيقور (Epicurus) فى مقدمتهم جميعا ، لدرجة أنه من الضرورى القيام بمحاولة ما لجمع خيوط النظر السابق فى أقصر وقت .

١ - العلة الفاعلة

إن مشكلة العلة الفاعلة لخلق العالم أو العوالم من الجوهر الأولى لم تبرز بوضوح أول الأمر كمسألة علمية . أن هذا التحفظ الواضح على نقطة أصبحت فيما بعد ذات أهمية من الطراز الأول يرجع بلا شك منبع الفلسفة فى الدين ، ويعتبر الجوهر الأولى ذاته فى مبدأ الأمر ليس كمادة غير حيوية إلى حد بعيد يجب أن تعمل فيها قوة خارجية وتحركها لتنتج للتغير وكذلك الخلق ، لكن أكثر منه كشىء حى من نوع ما ذو قوى نصف خفية ، يمكن لها بالقوة الكامنة لها أن تتحرك وتتغير . لقد قال طاليس (Thales) فى هذا المعنى ، كل شىء ملىء بالآلهة ، لأنه إعتقد،

كما يفسر أرسطوطاليس (Aristotle) أن « النفس تمتزج فى الكل » : وليس الجوهر الأولى حقا مجرد الجسم الذى يصنع منه العالم ، بل هو أيضا النفس التى تبعث فيه الحياة وتحرك وبقى الموقف شبه اللاهوتى هذا خلال تأملات فلاسفة ما قبل الذريين أكثر أو أقل بروزاً طبقا للمنحى الشخصى للمفكرين الفرديين ، ولكنه لم يترك كلية وباطلاق . وهكذا اكسينوفانيس (Xenophones) ، العدو اللدود لعلم الأساطير (الميثولوجيا Mythology) التقليدى ، مع ذلك يتحدث عن العالم ، الذى أعلن وحدته الموروثة ، كـ « إله واحد » ، ونفس التصور اللاهوتى واضح فى « الفلك التام » عند بارمنيدس (Parmenides) . ولكن جنبا إلى جنب مع هذه الفكرة اللاهوتية ، عندما كانت تظهر بصعوبة منها على درجات ، إنما يبرز تصور علمى أكثر تحديداً للعالم ، أحسسنا فيه بأنه يجب أن يبحث عن العلل فى الظواهر نفسها التى اعتبرت كظهور ليس خارقا للطبيعة بل طبيعى . وليس من السهل أن نتتبع نمو فكرة علمية ، فمن ناحية لا نستطيع أن نفصلها كلية عن الدين ، ومن ناحية ثانية لأنه لا يمكن أن نجد أى تطور ثابت لدى سلسلة من الفلاسفة اختلفت آراؤهم على مر العصور اختلافا كبيرا بحيث أن كاتبا حديثا شعر أنه على حق فى أنه لا يستطيع أن يميز بين رواية علمية من رواية صوفية فيها . وكذلك مصادرنا غامضة فى هذه النقطة ، لكن فى استطاعتنا على الأقل أن نكشف الأفكار الرئيسية التى كانت سائدة وهكذا نتحقق من المشكلة التى بقيت أمام مفكرى المدرسة الذرية وهم أكثر مادية بالتأكيد . ولا شىء أكثر ملاحظة من التفاعل المعقد للدافعين ، الدينى والعلمى ، والتناقضات الغريبة فى الوقف الذى قدموه لنا .

فالمفكرون المليزيون فى هذه الفترة كانوا قريبين تماماً للتصورات الدينية

الأولى التى إنبثقت منها الفلسفة ، كذلك تصميمهم الصارم فى مجهوداتهم للتخلص منها . عندهم جميعا يوصف الجوهر الأولى فى مصطلحات مادية محددة ، « ماء » طاليس (Thales) ، و « هواء » أنا كسيمانيس (Anaximanes) ، وحتى « لا محدود » أناكسيماندر (Anaximander) ، كما رأيناه يعتبر كجسم مادى وسط فى طبيعته بين ما عـــرف مؤخرا بالعناصر . وهكذا ، عندما بحثنا بين سجلات نظرياتهم عن أثر العلة الفاعلة للخالق ، نجد على نحو مثيل أنه يقرر بأنه « حركة أبدية » . وهنا فى بداية التأمل فكرة كان يقدر لها أن تصبح ذات قيمة دائمة . يعتبر الجوهر الأولى شيئا ساكن فى طبيعته ، وأن عملية الحركة عليها هى التى تسبب التفتت والامتزاج والثورة التى تبرز خلق العوالم (Κόσμοι) المنظمة. ويبدو أننا أيضا سنتناول التصور الطبيعى المحدد ، الذى هـدف إلى تفسير الخلق على أنه عمل الأسباب الطبيعية العاملة فى داخل الجسم المادى . ومع ذلك ، وإذا ما قدر للفحص أن ندفع به إلى حد أبعد بقليل ، فان تظهر النتيجة بأى حال من الأحوال مؤكدة جدا . فى المحل الأول ، كما أوضح بيرنيت (Burnet) فى حالة أناكسيماندر (Aneximander) ، ليس من المحتمل أن يكون الميليزيون أنفسهم قد تحدثوا عن « الحركة الأبدية » : وهـذا أميل أن يـكون تفسيراً لآرائهم فى مصطلحات عصر متأخر ، تعود أن ينظر إلى الحركة على أنها سبب التغير . وفى المحل الثانى ، حتى إذا ما كانت فكرة الحركة عندهم هى العـلة الفاعـلة المباشرة ، فمن الضرورى أن نمضى وراءها ونسأل ماذا كانت علة الحركة ، ؟ وليس فى مقدورنا فى حالة الميليزيين أن نعطى أية إجابة محـددة ، فإذا ما فحصنا تقرير أنا كسيماندر (Anaximander) عن عملية الخلق ، فمن الممكن بالتأكيد أن نكتشف إشارات ذات تصور أساسى مختلف نوعا ما . تنفصل « الأضداد » من « اللامحدود » ويحافظ على العالم فى توازن بصراعها الموضوع تتوازن فى حينه ،

فهى تعوض وتشبع بعضها بعضا لما أحدثته من ظلم طبقا للوقت المحدد . إن هذه اللغة ، كما أوضح كورنفورد (Cornford) ، هى فى حقيقة الأمر ذات صبغة حيوية (مذهب حيوية المادة) ، إذا لم تكن بالتحديد لاهوتية : إن مقابلها الخرافى يوجد فى أساطير تقسيم الكون بين الآلهة ، وتكون الفكرة الأساسية الحقيقية هى فكرة « النصيب المناسب » (μοῖρα) يبدو إذن لدينا تصورا طبيعيا متضمن ، كما لو كان ، فى الحلفية الدينية ، لكن بدون تحفظ ، على أى حال تأسست فكرة الحركة الأولية .

قد كان بالإمكان لنظرية هيراقليطس (Heraclitus) الغريبة والصوفية فى غالب أمرها أن تمهد الأمر لنا لكى نجد فيه تصورا دينيا على وجه التحديد للعلة الفاعلة . ولهذا فمن المدهش فى بداية الأمر أن ينسب الرواة إليه فكرة الضروره (ἀνάγκη) على انها القوة المتحكمة النهائية : لأن الضرورة على يد ديموقريطس (Democritus) تصبح متساوية مع « القانون الطبيعى » ، وهو أكمل تصور علمى فى الفلسفة اليونانية ، مرتبط بمذهب حتمى كامل . فهل يمكن أن يكون لدى هيراقليطس (Heraclitus) شىء يشبه هذه الفكرة ؟ مرة ثانية ، أن التمحيص الأكثر اتصالا يضعف إلى حد بعيد التقرير الثقة للرواة . فى المحل الأول أن تطبيقها على الفكرة الخيالية الطريق الصاعد والنازل ، « تبادل » الأشياء كلها مع النار : فيما يتصل بنظرية غاية فى الغرابة ، مضادة بالتأكيد لتجربة الإحساس العادى ، فانه من المستحيل أن يمكن أن يكون للضرورة أى شىء شبيه بفكرة القانون الطبيعى : أن فى الغالب كما سيرى موجود لدى بعض خلفاء هيراقليطس (Heraclitus) قوة خارجية غير متبصرة ، أى نوع من الاله من الآله [1]

---

[1] الاله من الآلة (deus ex machina) تعبير اصطلاحى فى النقد اليونانى واللاتينى =

(deus ex machina) تستحضر لتنتج نتائج لربما تبدو . فى غير ذلك غير محتملة . ثانيا : يمكن ملاحظة أن فى كلا الفقرتين ترتبط «الضرورة» بـ «المصير» (εἱμαρμένη): والآن إن « المصير هو بوضوح أكثر تصور دينى ، ويقترح فى الحال قوة خارجية غير متبصرة . وعند مانبحث فى شذرات هيراقليطس (Heraclitus) عن تفسير ، يبدو فى الحال فى نفس تصور « النصيب المناسب » الأشياء وهو الذى لوحظ فى أناكسيماندر (Anaximinder) بأن له فى الأفكار الدينية : تشعل النار بمقادير مناسبة وتخمد بمقادير مناسبة : « ولن تتعدى الشمس معاييرها المناسبة » . « فالضرورة » ، و « المصير » ، ما هى إلا تطبيق طبيعى للتوازن الدينى القديم . ومع ذلك ، ولكل هذا ، عند ماقدمت نفسها على هذا النحو للملقين المتأخرين ، ليس من غير المعقول أن نرى فى هيراقليطس (Heraclitus) جرثومة فكرة « الضرورة » أبرز من خلفية دينية ، تماما مثلما ظهرت عند الميلزيين الاثار الأولى لـ « الحركة الأبدية » .

ففى بارمنيدس (Parmenides) تبدو مرة ثانية نفس فكرة « الضرورة » كقوة خارجية يربط العالم فى صور محددة ومعينة . لقد كان «واحد» بارمنيديس (Parmenides) بالتأكيد بلا حركة وخارجى : وعلى هذا ليس مطلوب أى علة لبدأ الحركة المؤدية إلى الخلق ، لكن ، من جهة أخرى ، كنوع من التناقض العنيف مع آراء سابقيه . يعلن أنها بالضبط « الضرورة » هى التى تقرر أن العالم سيغدو بلا حركة . وعند ماروى أن الضرورة تبدو فى أشعاره كذلك على أنها « المعيار المناسب (μεῖγμα) » و « العدالة (Δίκη) » ، وأن الرواة قد طابقوها ليس فقط « بالمصير » εἱμαρμένη بل أيضاً « بالعناية » πρόνοια

= مؤداه هو انه كان يحدث فى نهاية المسرحية أن يتم انزال اله من آلهة اليونان والرومان العديدين بواسطة مدلاة من اعلى سقف المسرح واضه بتدخله هذا حدا لنهاية المسرحية

فمن الواضح أن يصبح التصور أكثر لاهوتية بالتأكيد منه عند هيراقليطس (Heraclitus) : إن القوة المتحكمة هى قوة متفرقة بالطبيعة ويتم عملها بلا تبصر . شبيها بذلك عند إمباذوقليس (Empedocles) نسمع عن « الضرورة » وكذلك عن « اليمين القادر » كعلة متحكمة فى توالى الكراهية والمحبة ، حتى تعبير « شخص بوضوح أكثر للفكرة اللاهوتيه .

ومع ذلك يعطينا أيضاً إمباذوقليس (Empedocles) - مع كل ميله اللاهوتى والصوفى - جرثومة الأفكار الجديدة ، وذلك فى اتجاهين : أولا ، على الرغم من أن الضرورة ، و (اليمين القادر) يكمنان فى الخلقية كقوتين نهائيتين للكون ، فهو مع ذلك ليس مقتنع ، كسابقيه ، بجعلها العلتين الفاعلتين المباشرتين للتغيرات التى تنتج خلق العالم . كما لو كان قد رأى أن مثل هذه العلة يجب أن يبحث عنها فى التكوين الطبيعى للعالم ذاته ، فهو ينسب التغيرات الفعلية فى الكل إلى فعل العلل الطبيعية ، الكراهية والمحبة . فهى ، مثل العناصر الأربعة ، موجودات جسمية ، جزء من البقاء الطبيعى للكون نفسه ، فهى تعمل حقا تحت تحكم « اليمين القادر » ، لكنها فى حد ذاتها داخل الكل المادى وجزء منه . خيالية كما يمكن أن تكون ، فان هذه الفكرة تعتبر بوضوح تقدما نحو تصور « القانون الطبيعى » ونحو تصور عالم تتحكم فيه ، بطريق مباشر على أى حال ، مبادىء وتكوين وجوده ذاته . ثانيا : يظهر عند إمباذوقليس (Empedocles) للمرة الأولى تصور « الصدفة » (τύχη) : فهو يقول فى معرض تفسيره للخلق ، يهبط الهواء على الأرض ، لأنه هكذا حدث أنه كان يجرى فى ذلك الوقت ، وأعطى تقريراً مماثلا للوضع العرضى ، للحيوانات سوياً . وهنا يبدو أن لدينا فكرة عن الفعل العرضى للعالم الطبيعى ، وعلى الرغم من أنه كان عرضة للوم من كل من أفلاطون (Plato)

وأرسطوطاليس (Aristotle) فان الفكرة تصبح بوضوح محاولة للتهرب من التصور الدينى للإرشاد الخير متعقل الذى لايتغير ، وقدر له أن يلعب دوراً مهماً فى نسق أبيقور (Epicurus) .

* * *

يقف أنا كسوجوراس (Anaxagoras) فى هذا المجال كما فى غيره وحيداً إلى حد بعيد ، ومع ذلك ينفذ بتحديد أكثر ميلا عمليـــاً بدأه إمباذوقليس (Empedocles) . فهو بالتحديد يؤكد الحركة كعلة لخلق العوالم من «المزيج» ، وحتى بوضوح أكثر يبحث عن علة الحركة فى شيء ما هو فى حد ذاته جزء من الكون الطبيعى . ولربما قد ينظر إلى التعصب الدينى القديم فى شكل متهالك فى اختياره لغرض العقل ، هذا ، ومع ذلك ، كما لوحظ ، فإن فهم العقل ، على أنه شيء جسمى بحت : بالضبط كما فى نظريته الرئيسية ، بالرغم من عدم تشابهها الكبير للنظرية الذرية ، فتح أناكساجوراس (Anaxagoras) الطريق إلى كثرة تامة ، ولهذا فنى تصوره العلمى للعالم إقترب جدا معه مادية ديموقريطس (Democritus) .

تلقى فلاسفة الذرة إذن مشكلة العلة الفاعلة فى صورة معقدة نوعا ما . ولم يكن العلم بعد قد حرر نفسه بأى وسيلة من أغلال الدين : لقد كانت فكرة القوة السرية والمتحكمة بغير تعقل التى ضغطت العالم إلى صور معينة على هواها فى الغالب وفكرة تجزئة الكون بين « الطبائع » المتصارعه التى حفظ توازنهـــا بنوع من الضغط فوق الطبيعى تعتبر سطحية فى تفكير من سبقوهم من جهة أخرى كانت هناك ظلال خفيفة لتصوراتهم الطبيعية الأكثر نقاء ، التى كمنت فيها القوة المتحكمة فى داخل العالم الطبيعى وكانت هى فى حد ذاتها جزءا منه . وهنا ظهر الخيار ذا ثلاث شعب : لربما كان بالإمكان أن كانت هناك مبادىء طبيعية خاضعة للقوة

المتحكمة الخارجية ، ومع ذلك مرتبطة إرتباطا وثيقاً بهـــا ، مثل « محبة » أمباذوقليس (Empedocles) وكراهيته، أو «عقل» أناكساجوراس (Anaxagoras) أو أن معلولات الطبيعه أنتجتها «صدفه» مازالت سيئة التحديد ، أو أنه كان هناك «مصير» أو «ضرورة» أسمى ، تمثلت بحق فى العالم الطبيعى وكاية فيه ، ومع ذلك فى حد ذاته ليس تاليا غير مشروط للعلية بل لازال ضغط غير متعقل نوعا ما . لقد كان واحـــدا من أهم إضافات الفلاسفة الذريين للتفكير الفلسفى حتى أنهم استطاعوا أن يبلوروا من بين هذه المواد المتناقضة شيئا ما من أمثال مبدأ على أصيل للقانون .

ب — الحواس والعقل

من الواضح أن المشكلتين الباقيتين ، مشكلة طبيعة حواسنا وعقلنا عمليـــة إدراكهما وتفكيرهما . ومشكلة صحة هذه العمليات كمحك للحقيقة متصل إتصالا وثيقا ، ويجب إلى حد بعيد أن تتأثر الاراء المأخوذة عن كليهما بالموقف الذى تبنى نحو الاخر . ومع أنه ، كما أشير حديثا ، ليست الصلة بين الميتافيزيقا وعلم النفس لدى الفلاسفة الإغريق تقريبا وثيقة كما يتوقع الفرد هنا ، وأنه من المحتمل جدا أن نتناول فى البداية الحواس والعقل وقدراتها ، ثم نظريات معرفة الحقيقة . كلاهما يلعب دورا أساسيا فى آراء الفلاسفة الذريين ويكمن فى جذر فلسفة أبيقور (Epicurus) ذاته .

تنسب نظرية الإحساس فى البداية إلى بارمنيديس (Parmenides) ،لكن عند ملاحظة أنها مشتقة من ذلك الجزء من قصيدته التى تناولت طريق الظن ، ولذا

فهى لربما تمثل ليست آراءه هو بل آراء الفيثاغوريين ، وأن النظرية تتفق من الناحية الرئيسية ونظرية إمباذوقليس (Empedocles) ، وقد يهمل فى مسح موجز . لكن يجب أن نتذكره كدليل بأن النظرية المفصلة لامباذوقليس (Empedocles) لا تقف بمفردها فى بداية الفحص ذاتها ، لكنه كان هناك تأمل سابق مهم ، كما نعرف حقا على النقيض من ذلك من الأوصاف التى بقيت من آراء ألقمايون (Alcmacon) الكروتونى . وللغرض الحاضر ، على أى حال ، سنكتفى بتلخيص نظريات إمباذوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) لأنها ستوضح الأفكار السائدة بين معاصرى الفلاسفة الذريين .

إن آراء إمباذوقليس (Empedocles) تحددها بالطبع نظريته العامة ، التى تصنع طبقا لها كل الأشياء المبينية من امتزاج العناصر الأربعة التى تجرى خلال بعضها البعض : كان فى كل قطعة ، أعنى ، من واحد من العناصر مساماً أو فتحات تسللت فيها قطع من الأشياء الأخرى .

يجب أن نحصل على الإحساس إذن بنفس الطريقة : وكما أعتقد ، هناك فيوضات ἀπορροαί تعطيها باستمرار جميع الأشياء التى تخلق ، وهذه الفيوضات تدخل فى مسام الأشياء المخلوقة الأخرى ، ولاينتج الإحساس بالطبع فى كل الأحايين ، لكن فقط ـ وكانت هذه هى النقطة الرئيسية فى نظرية إمباذوقليس (Empedocles) عند ما يقابل الشبيه مثيله ، عند ما «ينسجم» «الفيض» الموجود بالضبط فى المسم الذى يدخله . أن الفكرة كلها على هذا النحو من الناحية الجوهرية طبيعية ومادية ويعتمد إحساس كل نوع فى النهاية على اللمس ، وهو الذى لايعطينا عنه . مثل الغالبية الأخرى من الفلاسفة الإغريق الأوائل ، أى وصف خاص ، معتقدا بلا شك بأن طبيعته كانت من الوضوح بمكان حتى تتطلب تفسيرا .

* * *

يمكن توضيح الفكرة العامة أفضل توضيح من تفسير إمباذوقليس (Empedocles) للرؤيا. التي لدينا عنه وصف كامل فى كتابات ثيوفراسطوس (Theophrastus) وشذرات مهمة عديدة لإمباذوقليس (Empedocles) ذاته . وهى تقوم ، مثل كل النظريات الأولى ، على التحليل البدائى للعين ذاتها على أنها تحتوى على عنصر نارى (نحس به ونعيه عند ما نرى النجوم) ، وكذلك على عنصر مائى يحيط به ويغلفه : إنه لمن الملاحظ على أى حال أن أمباذوقليس (Empedocles) لا يستفيد من ملاحظة الصورة فى إنسان العين ، وهو لا يلعب دورا كبيرا فى النظريات الأخرى . تتركب العين ، مثل كافة الأشياء الاخرى ، من العناصر الأربعة ، وضعت النار فى الوسط ، ويوضح وصف تفصيلى كيف أنها محمية من الماء المحيط بأنسجة رقيقة ، ذات مسام دقيقة قد تدخل النار من خلالها ، مثل اللهب فى المشكاة من العناصر الأربعة إذن يشعر الشبيه بالشبيه : لأنه مع الأرض أرض ، ومع الماء ماء ، ومع الهواء هواء إلهى ، ومع النار نار مدمرة ، والفيوضات الداخلة تدخل ، من الواجب أن نفترض ، مسام العنصر المماثل . لاحظ إمباذوقليس (Empedocles) أبعد من ذلك أن ما نرى هو فى الحقيقة لون ، ويبدو أنه قد قد تعرف على الألوان الأولية الأربعة ، الأبيض ، والأسود ، والأحمر ، والأخضر ، تطابق العناصر الأربعة التى تكونت منها كل الألوان : من الواضح على أى حال أنه أعتقد بأن عنصر الماء الداكن فى العين أحس بالأشياء الداكنة ، وأحس العنصر النارى بالأشياء المضيئة . لهذا الحد نظر إلى العين على أنها سلبية محضة ، تدرك الفيوضات التى دخلت على التوالى فى مسام العناصر المتعددة : لكن ليس هناك شك فى أن إمباذوقليس (Empedocles) تمسك أيضا بالرأى القائل بأن النار فى العين مرت إلى الخارج وكما لو كانت استولت على الأشياء بنشاط . ومن الصعب إلى حد ما أن نوفق بين النظريتين . وقد تكون أوصاف إمباذوقليس

(Empedocles) قد صبغت بنظرية مماثلة لأفلاطون (Plato) ، ولكن يبدو أن لدينا هنا أول أثر للتمييز بين مجرد «الرؤيا» السلبية و «النظر» الفعال الذى كان سيصبح بارزا جدا فى علم النفس عند أبيقور (Epicurus) . وقد تعرف بعد ذلك على أن عيون الحيوانات المختلفة وحتى عيون الأشخاص المختلفين تكونت بطريقة مختلفة وعلى ذلك كانت مناسبة أفضل أو أسوأ لإدراك الأشياء المختلفة : فهى قد تحس حتى بنفس الشىء بطريقة مختلفة ، تسليم كان له فى المستقبل نتائج مهمة .

فسر إمباذوقليس (Empedocles) الحواس الأخرى على نفس الخطوط العامة فالسمع سببه «فيوضات» الهواء أثناء ضربه على القناة اللحمية داخل الأذن ، التى اهتزت حينئذ مثل اهتزاز الطبلة المعدنية «للأصوات المماثلة» . وتتصل الرائحة إتصالا وثيقا بعملية التنفس : فعندما نتنفس نسحب إلى الداخل «فيوضات» ، وإذا مادخلت فى مسام مشابهة فى الخياشيم ، تثار حاسة الشم . وليس لدينا سجل خاص عند حاستى الذوق واللمس ، ولكن يجب أن نفترض أن إمباذوقليس (Empedocles) تمسك بفكرته العامة عن الفيوضات والمسام والمبدأ القائل بأن الشبيه يحس بمثيله .

ومن الأكثر أهمية لغرضنا نحن هو التقرير أنه يتحدث بنفس الطريقة عن الفهم والجهل . لأن الفهم τὸ φρονεῖν يعزى إلى المتشابهات ، والجهل إلى اللامتشابهات ، باعتبار أن الفهم مثل الإحساس أو شديد الشبه به ، أعنى أن التفكير يشبه الإحساس وظيفة طبيعة ومادية بحتة ، فى العملية والنتيجة — وجهة نظر قدر أن يكون لها نتائج رحبة فى النسق المادى التام عند الفلاسفة الذريين . ولسوء الحظ ليس فى حوزتنا وصف ، وهذا فيما إذا كان إمباذوقليس

(Empedocles) بحق قد أعطى وصفا على الإطلاق ، عن تفاصيل العملية ، لكننا قد نفترض أنه نفذ مبادئه الرئيسية منطقيا ، لأنه قيل لنا بأنه طبقا لاختلاف البشر فى التكوين يختلف فهمهم وأن الانسان الذى تركبت فيه العناصر الاربعة بالتساوى فى الغالب هو فى غاية الحكمة ـ لانه قد يكون بوسعه أن يفكر بخصوص أغلب الاشياء . شبيه بذلك يعلن إمباذوقليس (Empedocles) فى سطر مشهور أن « الدم المحيط بالقلب هو الجزء المفكر » لأن فى الدم تمتزج العناصر الأربعة بالتساوى . ومن الغريب أنه منذ البداية سوف يكون قد ظهر مثل هـذا النوع من علم النفس الطبيعى الغاية فى الفجاجة مقنعا ، لكن بقاءه يظهر كيف كانت مثل هذه الآراء المادية طبيعية للعقلية اليونانية : فعلم النفس الذرى لم يكن قد سبب لمعاصريه الصدمة التى يعطيها للقارىء الحديث .

ولدينا عن نظريات أناكساجوراس (Anaxagoras) عن الإحساس معلومات أقل تفصيلا إلى حد بعيد وأكثر تشتتا ، لكن تبرز حقائق معينة تكفى لتوضيح التشابه والاختلاف فى الآراء التى تمسك بها فى النصف الأخير من القرن الخامس . فهو يؤكد فى المحـــل الأول ، فى اعتراض متعمد بشكل واضح لامباذوقليس (Empedocles) ، أن الاحساس كان نتيجة لا « للمتشابهات » بل « للأضداد » . هذا ما أوضحه من الحس الأولى للمس : فجسم له نفس درجة الحرارة كجسمنا لايعطينا أى إحساس بالحار أو البارد ، بل فقط جسم هو فى حد ذاته أكثر حرارة أو أكثر برودة ؛ فنحن نتأثر بالحرارة «المضادة» لحرارتنا . ومثل هذا الاحساس بالمتضادات هو بطبيعة الحال ممكن على الدوام طبقـــا لنظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) العامة «بأن لجميع الأشياء نصيب فى كل شىء » ، لأنه سيكون هنالك إذن حاضرا فى كل من أعضاء الحس متضادات كل ما قد يكون عليها هو

أن تدركه . وقد تكون فكرته أيضا قد أملتها نظريته بأن « العقل » الذى يتحكم فى الحس كله ، فهو ذاته لا يدخل أبدا الخليط وبالتالى . بمعنى ، فهو « المضاد » لكل ما عداه . ولقد لاحظ أبعد من ذلك كنوع من النتيجة الطبيعية الملاحظة المهمة جداً بأن « الإدراك كله يشمل الماً : لأن لمس اللاشبيه ينتج دوما الألم » . هذا ما يثبته من الأثر المؤلم الأضواء الساطعة بشدة أو الأصوات الصاخبة : ويبدو أننا هنا أمام سابقة للفكرة الحديثة عن الدور الذى لعبته الإثارة فى الإدراك .

* * *

بالاشارة إلى الرؤيا على الأخص ، التى بقيت لنا بخصوصها معلومات أكثر تفصيلا مما بقيت فيما يختص بالحواس الأخرى ، اختلف أناكساجوراس (Anaxagoras) مرة ثانية عن إمباذوقليس (Empedocles) فى تأسيس آرائه على الصورة ἔμφασις التى ترى فى إنسان العين κόρη ، ووجد تأكيدا لنظريته العامة فى ملاحظة أن الصورة « تنعكس فى جزء من العين ليس من نفس اللون بل لها لون مختلف » . فالسبب إذن بأن أغلب الحيوانات ترى بالليل هو أن الليل « أكثر انسجاما فى اللون مع عيونهم » : ولكن هناك بعض الحيوانات لها عيون براقة على وجه أخص ترى أفضل بالليل ، لا لأن النار فى عيونها حينئذ تتدفق إلى الأمام ، كما اعتقد إمباذوقليس (Empedocles) ، بل مرة ثانية بسبب التناقض فى اللون بين العين والموضوع . وفى تعرضه للحواس الأخرى يوجد قليل مما هو ملحوظ ، باستثناء سبق غريب آخر للأفكار الحديثة فى التقرير بأننا نسمع « لأن الصوت يمر مباشرة إلى المخ » ، الذى يجعلنا نرغب فى مزيد من المعلومات بخصوص علم وظائف الأعضاء عند أناكساجوراس

(Anaxagoras) ، والفكرة الغريبة أنه كلما كان الحيوان أضخم وبالتالى أعضاء ادراكه الحسى ، كلما كانت قواه المدركه أعظم ، « لأن الحيوانات الضخمة تسمع أصواتا هائلة وذالكم من مسافة ، بينما تفوتها الأصوات الصغيرة ، لكن الحيوانات الصغيرة تسمع فقط الأصوات الصغيرة وتلك الأصوات القريبة منها » .

لقد كان علم نفس أناكساجوراس (Anaxagoras) بطبيعة الحال مشروطا بتصوره العام « للعقل » كعنصر واحد بقى دائما نقيا ولم يدخل الخليط ، فليست لدينا معلومات من الناحية العمليـــة بخصوص تفاصيله ، ولكنه يظهر ، طبقا لارسطوطاليس (Aristotle) أنه اعتقد بأنه كان حاضرا « فى جميع الحيوانات كبيرها وصغيرها ، عظيمها وقليل الشهرة منها » . لقد اعتقد بأن « النفس » ψυχή والعقل νοῦς ، أى ، العناصر فى الكائن العضوى الحى الذى يدرك ويفكر على التوالى ، كانت واحدة فى النوع ، لكن أن العقل ، بصفته العلة النهائية للحركة ، كان ساميا و « بداية كل الأشياء » . وهذا التحديد قد لاحظناه فعلا عند إمباذوقليس (Empedocles) ، لكن يبدو أن التمييز تم بوضوح للمرة الأولى . فاذا كان على كل حال صحيحا أن نفهم فـــكرة أناكساجوراس (Anaxagoras) كلها عن « العقل » على أنه شيء جسمى ، فليس هنـاك تقدم على التصور المـادى والطبيعى بالتحديد للاحساس والعمليات العقليـــة التى تمسك بها سلفه .

ولقد ورث الفلاسفة الذريون على هذا النحو فى حقل علم النفس فكرة مادية كاملة للعقل والحواس ولعمليات الاحساس والتفكير ، اعتقادا فى أن كاتا العطيتين كانتا فى التحليل النهـائى متطابقتـان ، أسمى ثقة فى اللمس كأساس لكل الاحساس والفكرة التالية « للمعروضات » من موضوعات الادراك . ولقد كان الخلاف

الرئيسى الذى بقى هو السؤال عما إذا كان الاحساس نتيجة « للمتشابهات » أو « للأضداد » . وكما فى النظرية الرئيسية للكون ، هكذا نظر إلى الحل الذرى على أنه توفيق بين الآراء المتعارضة .

ث — نظرية المعرفة

تبدو المشاكل التى تتركز حول ما تعودنا على تسميته بنظرية المعرفة فى صورة بسيطة نسبيا عند الفلاسفة الأوائل وتختص فقط ، كما هو طبيعى ، بمسألة صدق الحواس . نبعت هذه المشكلة عندهم بلا مفر بطريقتين « أولا » من نظرياتهم العامة عن الطبيعة النهائية للكون ، لأنه عند ما قدمت النظرية رأيا كان بوضوح على خلاف مع التجربة الصريحة للحواس ، فلقد كان من الضرورى أن يعمل حساب بطريقة ما لهذا الاختلاف « وثانيا » ولكن لم يحدث هذا بشكل حاد قبل زمن الفلاسفة الذريين، من النظريات الخاصة التى اعتقدوا فيها فيما يتعلق بعمليات الادراك الحسى .

فبالنسبة لفلاسفة المدرسة الميلزية لم يطرأ هذا السؤال بوضوح، أو على الأقل ، هذا فيما إذا ما طرح نفسه أمامهم ، ليس لدينا سجل لإجابتهم . لكن أثارته نظرية هيراقليطس (Heraclitus) فى الحال فى صورة حادة : وكما يشير إلى هذا لوكريتيوس (Lucretius) فى سياق نقده إذا ما قلنا أن الحواس تتعرف على النار بشكل صحيح ، لكنها تخطىء بخصوص كل شىء آخر فى العالم ـ لأن جميع الأشياء الأخرى فى الحقيقة نار تماما ، فنحن نعارض بشدة صدقها . أما أن هيراقليطس (Heraclitus) نفسه قد كان عارفا بهذه الصعوبة فهو واضح من قوله ، « إن العينين شاهدان سيئان للبشر ، وهكذا تكون آذان أولئك الذين لهم نفوس

متربرة « أى غير مدربة » : وتبدو فقرة أخرى وهى تصوره قائلا عمدا أن « النظر يصنع الأخطاء » ، وذلك على الرغم من أنه يبدو أيضا أنه قد صرح بأن « العينين شاهدان أكثر دقة من الأذنين » . وفى معارضته للحواس أمام هيراقليطس (Heraclitus) جعل « اللوغوس » λόγος [1] كمرشد حقيقى ، ويفسر المعلقون هذا بأنه يعنى « ليست اللوغوس من أى نوع بل اللوغوس الإلهى الذى هو عام بين البشر » . يجب علينا ، على أى حال ، أن نكون متيقظين فى قبول هذا التفسير ، حيث أن هناك شكا ضئيلا بأن أوصاف نظرية هيراقليطس (Heraclitus) قد أفسدها إلى حد كبير تعليم الرواقيين (The Stoics) ، الذين تعرفوا فيه على جراثيم نظرياتهم وكانوا على استعداد لأن ينسبوا معتقداتهم اليه . فمن المحتمل أنه من الأسلم لنا أن نصرح بأننا لا نعرف بالتأكيد ماذا عنى هيراقليطس (Heraclitus) باللوغوس λόγος — لربما كان بالضبط وصفه للكون ، الذى يتحدث فى شذرة من المقدمة التى وصلتنا . لكن من الواضح أن لدينا هنا فى صورة غير قابلة للخطأ بذور شك الحواس ، ومعارضة الحقيقة الأسمى نحصل عليها بالتفكير .

وليس من المستغرب فى رأى النظرية العامة عند بارمنيديس (Parmenides) التى تبدو أنها تتمسك بنظرية وحدة المادة التى لا ترحم فى أسنان جميع الملاحظات العادية ، وأن يقال بأنها « ترفض الحواس من طريق الحقيقة » ، ونجد أنه يعد من قبل الرواة بين الفلاسفة الذين قالوا بصراحة أن الاحساسات زائفة . إنها ليست فقط نتيجة طبيعية محتمة لآرائه ، لكنها منسجمة تماما مع معارضته لطريق

---

(١) تعنى كلمة « اللوغوس » λόγος فى اللغة اليونانية القديمة إما « كلمة » أو « حديث » « المترجم »

الحقيقة وطريق الظن : حقا فى حديثه عن الأخيرة ذاته ، يبدو أنه يخلق تناقضا متعمدا بين الحواس واللوغوس : « لا تدع عادة دائمة بالتجربة تحشرك عبر هذا الطريق ، لكى يلقى عليها عينا غير مكترثة أو أذنا صاغية أو لسانا ، ولذا فلنحكم باللوغوس البرهان الذى كثر الجدال حوله وهو الذى أنطق به » . يصبح المذهب الشـــكى الذى بدأه هيراقليطس (Heraclitus) كاملا عند بارمنيديس (Parmenides) .

* * *

يمثل إمباذوقليس (Empedocles) فى هذا المجال كما فى نسقه العام رد الفعل من آراء بارمنيديس (Parmenides) المتهالكة . وليس هناك سجل واضح للغاية لميتافيزيقية ، لكن يبدو فى الامكان إعادة بنائها إلى حد ما من شذراته : فهى تثبت أنها ، كما يجب أن نتوقع مجموعة مرتبطة غريبة نوعا ما من الحس المشترك والتصوف . ويخبرنا سكستوس (Sextus) أن أمباذوقليس (Empedocles) اعتقد أن « محك الحقيقـــة لم يكن هو الحواس ، بل اللوغوس الصحيح ὀρθὸς λόγος ، وأن من اللوغوس الصحيح جزء إلهى ولم يكن من الممكن البوح به ، وجزء فان وقادر على الإلهام » . ويبدو هذا من الوهلة الأولى كتعديل لموقف هيراقليطس (Heraclitus) . فلن تعد الحواس تلقب بأنها كاذبة بل لا يمكن لها أن تؤخذ على أنها دليل مؤكد : فالحقيقة محتواة فى الوصف الملهم لأمباذوقليس (Empedocles) . لكن يبدو أن تمحيصا أقرب نوعا ما يوضح أنه عند أمباذوقليس (Empedocles) ليست المعارضة مهما كثرت بين الحواس والعقل ، بقدر ما هى بين القدرات الانسانية مجتمعة والحقيقة الالهية . ويوضح ضعف القدرات الانسانية بوضوح كاف قرب بدايته القصيرة : « فلقد قومت القوى

المنتشرة على أعضاء الجسم (أعنى قوى الادراك والاحساس) ، وتكاثر الكوارث المفاجئة التى تضعف التفكير μέριμναι الجذر الانسانى : فهم يرون طرفا قصيرا من الحياة التى ليست حياة وبمعالجة قصيرة ترتفع إلى أعلى وتطير بعيدا مثل الدخان ، فيرضى بها كل من تسنح له الفرصة ، وبينما هم يتدافعون إلى هنا وهناك ، على الرغم من أن كل يفاخر بأنه قد وجد الكل: لكن ذلك حقا ان ينظر إليه ولن يسمع به الانسان ولن يفهمه عقله » . ومن الواضح أنه ليست الحواس فقط هى التى قلل من شأنها بل العقل كذلك : فنظرة الانسان الكلية محدودة وقواه من الضعف بمكان لاكتشاف الحقيقة بمفردها . ومع ذلك فقد يتعلم الانسان جزءا من « الكلمة الحقة » ، ويقول الشاعر لقارئه ، « وأنت عند ما تحولت جانبا فى هذا الطريق ، فلسوف تتعلم ، ومع ذلك ليس أكثر مما يمكن لفطنة الانسان أن تستوعبه » . إن شغل الانسان الشاغل إذن ، بجانب هذا النوع من الالهام الالهى كالذى ادعاه أمباذوقليس (Empedocles) لنفسه ، هو التفكير المدقق ، فالبلهاء هم أولئك الذين « لا يملكون الأفكار التى لم يذهب العقل فيها بعيدا » . ويتكون « التفكير المدقق » فى الاستخدام الصحيح للقدرات التى نمتلكها ، التمحيص المثابر بها جميعا والتحكم فى الواحدة بالأخرى : « تعال الآن ، ابحث بكل قواك فى أى طريق يصبح فيه كل شىء واضحا . لا تضع فى النظر ثقة أكبر مما تضع فى السمع ، ولا تضع أذنك ذات الصدى فوق اشارة لسانك (أى ذوقك) ولا تكبح إيمانك فى أى جزء آخر من أعضائك الجسمية (γυίων)، التى عن طريقها يوجد طريق πόρος للفهم ، بل اعتبر كل شىء فى الطريقة التى يصبح فيها واضحا ، فالحواس إذن ليست كاذبة تماما ، بل من الواجب استخدامها فى البحث الفعال : فيجب علينا أن ننظر لا أن نرى فقط : ويقول فى مكان آخر « أنظر اليها بعقلك ولا تجلس متعجبا بعينيك » . ويبدو أن هناك نفس التمييز

الذى لاحظناه فى نظرية إمباذوقليس (Empedo:les) عند الادراك بين الاستخدام الموجب والاستخدام السلبى للحواس. فمن المعقول إذن أن نؤيد أنه بالمقارنة مع هيراقليطس (Heraclitus) وبارمنيديس (Parmenides) ، يعيد إمباذوقليس (Empedocles) إلى حد بعيد جدا للحواس مكانتها السابقة : أن للتجربة السلبية المجردة للانسان العادى قيمة ضئيلة، لكن عندما تستخدم الحواس فى البحث الفعال « بتفكير مدقق » ، يمكن للإنسان أن يأمل فى الوصول إلى شىء من الحقيقة الإلهية. فهذه القدرات ضعيفة ولكن ليست عديمة النفع : فالحس المشترك منصوص عليه فى الخلفية الدينية .



لقد كان من المتوقع أن أناكساجوراس (Anaxagoras) مع اعتقاده فى « عقل » يقف بمعزل عن كل الأشياء الأخرى ولا يدخل مطلقا الخليط ونظريته عن الأجزاء الخفية « لكل شىء فى كل شىء » يتخذ موقفا شكيا عميقا وذلك فيما يتصل بدليل الحواس ، وبالتالى تخبرنا رواية الرواة بصراحة جارحة أنه قال أن الحواس كاذبة . ولكن للمرة الثانية يبدو أن اختبار الشذرات القليـلة الباقية التى تتصل بالنقطة تعدل إلى حد بعيد هذه النتيجة ، لقد قال حقاً أنه « نتيجة لضعفها ليس فى استطاعتنا أن نميز الحقيقة » ، لكن سكستوس (Sextus) ، الذى حفظ هذه الشذرة ، قدم توضيحا فى غاية الأهمية لمعناها ، الذى وضعنا على الطريق الصحيح . فهو يقول ، لنفرض أننا أخذنا سائلين ملونين وسكبنا من الواحد فى الآخر نقطة نقطة ، فلن يستطيع نظرنا أن يميز التغير التدريجى للون ، على الرغم من أنه يحدث أن أناكساجوراس (Anaxagoras) يقول ، يمكن لحواسنا أن تخبرنا بالشىء السائد فى جسم مركب ، لكنها لا تستطيع تمييز أجزاء كل الأشياء

الأخرى المختفية فيه. وأنه فى هذا المعنى يجب علينا أن نفهم التناقض المشهور الذى اعتاد بواسطته أناكساجوراس (Anaxagoras) توضيح معارضته التفكير والمظهر : فالثلج أبيض ، لكن الثلج هو ماء متجمد ، والماء أسود : لذا فان الثلج أسود ، : ونحن نعرف ، أى ، من حقيقة هذا التعبير أنه يجب أن يكون للثلج « بذور » سوداء ، وهى التى إذا ذابت ستعطى اللون السائد الماء ، لكن لا يمكن لنظرنا أن يدركها : يمكننا فقط إدراك اللون الذى « يمتلك الثلج أغلبه » . إن شك أناكساجوراس (Anaxagoras) بالتأكيد ليس كاملا : إن الحواس صادقة إلى الحد الذى يذهبون ، وما يقولونه لنا حقيقى ، لكنها لا تذهب بعيدا بكفاية ، وليس فى إمكانها أن تخبرنا عن الحقيقة الخفية التى نعرف بالمنطق أنها موجودة هناك . ومع ذلك على الرغم من قصورها ، فهى ذات قيمة أعظم فى النقص وهى بحق المرشد الوحيد : لاننا نقرأ فى شذرة أخرى ، التى ، وحتى نفهم موقف أناكساجوراس (Anaxagoras) ، كانت ستبدو على أنها تقريبا تناقض صريح لذلك الذى بدأنا منه ، أن الأشياء المدركة (Φαινόμενα) ما هى إلا رؤية الذى لا يرى » ، فيجب على استقصائنا ، لما هو خارج نطاق الحواس ، أن يتقدم منه ويسترشد بالدليل الذى يمكن لها أن تعطيه لنا . وكونها بعيدة كل البعد من مذهب شكى كامل ، فليس هذا بعيد جدا عن موقف أبيقور (Epicurus) ذاته : إن شكوى أناكساجوراس (Anaxagoras) من (الأداة) ليست أنها أداة سيئة بل أنها ليست حادة بشكل كاف .

* * *

يعرض من سبق الفلاسفة الذريين ذروة قوية اتجاه الشك فى الدليل الحسى متبوعة بعودة جزئية إلى الأوضاع : فمن الموقف « أن الحواس كاذبة ويجب أن تستبعد من طريق الحقيقة ، فانهم يصلون إلى الموقف الأخـــير ، « فليست الحواس فى حد ذاتها اختبارات أمينة للحقيقة . بل أنها ذات قيمـــة عظيمة كوسائل فى التقصى » . وليس هذا التغير صعبا فى تفسيره فى ضوء التقدم العام للتفكير . لاتستند نظريات أصحاب مذهب وحدة المادة على الملاحظة أو التحرى ، لكنها تعتمد نوعا ما على استدلال أولى بخصوص الكون وطبيعته . لقد أدى هذا النوع من الاستدلال بطبيعة الحال وبشكل كاف إلى نتائج كانت ليس فقط بعيدة عن الشاهد العادى للحواس بل غالبا ما كانت على خلاف معه . وتحت هذه الظروف يجب بالضرورة أن يقلل من قيمته دليل الادراك وأن يفترض أن الحقيقة كامنة إما فى الاستخدام الغير مقيد للعقل أو فى الالهام الالهى. لكن التطور إلى اتجاه علمى أكثر دقة وأكثر واقعية فى اليونان الكبرى (جنوب إيطاليا) وصقلية ، وعلى الأخص بتأسيس المدارس الطبية ، فهو يدفع بالملاحظة والتجربة إلى الظهور ، وفى هذه تكون الحواس ، التى تنشط فى تقصى النتـــائج واختبارها ، ذات أهمية فى غاية السمو . وعندما تأخذ الفلسفة اللامحدود فى صغره كنقطة لبدايتها ، فانها ستشق بالضرورة فى آلية الحواس . ويظهر هذا الموقف بالطبع فى غاية الوضوح عند أناكساجوراس (Anaxagoras) ، الذى أتخذ كأساس للتقصى ظواهر علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا (Physiology) والتغذية : فبالنسبة له على الرغم من أنه لم يكن فى قدرة الحواس أن تعلمنا ، فانه لم يكن بالامكان أن نتعلم أى شىء بدونها . ففى زمن فلاسفة الذرة إذن كان التطرف فى الشك قد ولى . لقد تنفسوا جوا لم تعتبر فيه الحواس بحق على أنها محكمة الاستئناف النهائية ، بل كانت على الاقل أهم الشواهد .

— ٢ —

ليوقيوس (Leucippus)

١ — حياته وكتاباته

فى تناولنا لمن سبقوا الفلاسفة الذريين اكتفينا بالنظر فى نظرياتهم بعيدا عن تاريخهم الشخصى وشخصياتهم . لكن عن الشخصيات العظام الثلاثة فى الرواية الذرية سيكون من المهم بطبيعة الحال أن نكون أكثر معرفة ، ولسوء الحظ ، وعلى الرغم من أنه من الممكن أن نكون صورة صادقة تماما عن كل من ديموقريطس (Democritus) وابيقور (Epicurus) ، يبقى ليوقيوس (Leucippus) مطويا فى نسيان عظيم . أما أنه كان مؤسساً للمدرسة الذرية فى بلاد اليونان وأنه لم يكن مدينا بنظريته لأى مدار خارجى ، فانه يبدو أنه ليس هناك أى أساس معقول للشك فى هذا . وقد كانت هناك حقا رواية عجيبة بقيت بين كتاب متأخرين تقول أن النظرية الذرية نبعت من شخص ما يدعى « موخوس » (Mochus) ، وهو فيلسوف فينيقى [١] ، قيل أنه عاش « حوالى وقت الحرب الطروادية [٢] » ويذهب أحد المصادر إلى حد القول أنه شخصيا كان فى الوقع على معرفه فى القرن

(١) نسبه إلى فنيقيا (Phoenicia) وهو الاسم الذى كان يطلق فى قديم الزمان على ساحل سوريا ولبنان وشمال فلسطين المطل على البحر المتوسط . وقد اشتهر سكانها ولازالوا بالتجارة والهجرة وحب الإنتقال وبرعوا فيها جميعا وأسسوا مستعمرات لهم فى مناطق شتى من حوض البحر الأبيض المتوسط فى شمال أفريقية وجنوب أسبانيا . المترجم محمد عبودى ابراهيم

(٢) هى الحروب التى نشبت بين الإغريق وسكان منطقه فريجيا او طرواده (حصار الحالية) هى التى تقع على الساحل الشمالى الغربى لآسيا الصغرى (تركيا حاليا) . وقد اتفق اغلب الباحثين وعلماء الدراسات اليونانية على ان هذه الحروب حدثت فى الفترة ما بين القرنين الثالث والثانى عشر قبل الميلاد . المترجم محمد عبودى ابراهيم

الرابع الميلادى بتلاميذ مدرسة موخوس (Mochus) . وتميل المصادر الحديثة إلى رفض هذه القصة على اعتبار أنها خرافة ، ومن المحتمل حقا ، لكن فى نظر الافتراض فى وجود نفوذ شرقى يكون من الداعى إلى الاهتمام أن ندرك أن فى تاريخ مبكر كانت الفلسفة الهندية قد وصلت إلى تفسير ذرى للكون . لقد فسرت نظريات هذه المدرسة فى الوايجيشيكا سوترا Vaiçesika Sûtra وفسرت مقطوعات كندا (Kanada) الحكمية . وبينما كانوا قد وصلوا ، مثل الفلاسفة الذريين الإغريق ، إلى الفلسفة الذرية من خلال رفضهم إمكانية التجزئة اللانهائية وإصرارهم على أنه يجب الوصول إلى الجزيئات الغير قابلة للتجزئة يجب النهاية حتى تضمن الواقعية والثبات فى العالم ، وهناك اختلافات كبيرة جدا بين النظرية الهندية والنظرية اليونانية . وليست ذرات الوايجيشكا Vaiçesika على الاطلاق متجانسة فى النهاية ، لكن يفترض أن ذرات من أنواع مختلفة تطابق العناصر الأربعة ، الأرض ، والماء ، والهواء ، والأثير : تنسب إليها صفات تختلف طبقا للجوهر الذى تطابقه ، وتفهم على أنها مطاطة فى تركيبها . ويبسط كندا (Kanada) فكرة تركيباتها فى نسق مفصل ، يذكرنا على التو بالفيثاغوريين وفى بعض الأحوال بالعلم الحديث ، معتقد أن ذرتين إندمجتا فى مركب مزدوج وثلاثة من هذه المركبات المزدوجة فى ثلاثى وهو ماسيكون فى حجم يمكن إدراكه بالحواس . وتجعل كل هذه الاختلافات افتراض الأخذ غير محتملة : زيادة على ذلك ، لايميل آخر كاتب عن الموضوع إلى إرجاع الأعمال الهندية إلى زمن مبكر كما فعل الباحثون السابقون ، ويقرر بعدم وجود برهان للنظرية الذرية فى الهند حتى بعد إتصالهم بمملكة باكتريا (Bactria) اليونانية . حتى أنه يناقش السؤال عما إذا كانت النظرية الهندية مشتقة من زميلتها اليونانية ، ولكنه يصرح فى مكان آخر

بأن الأعمال كما فى حوزتنا تفترض من قبل مناقشة سابقة بكثير : فإذا كانت هناك إذن نظرية «قيدة ذرية قديمة فى الهند ، فربما تكون همسة قد تسربت إلى بلاد اليونان ، إما عن طريق فينيقيا ، كما ستفترض أسطورة «موخوس» (Mochus) أو من الممكن عبر المستعمرات الأيونية [١] ، لكن ليس هناك بالتأكيد سبب لافتراض أن ليوقپوس (Leucippus) مدين دينا مباشرا لها ، أو أنه ليس إلا «مفكرا» بمعنى أنه طور نظريته الذرية لنفسه كنتاج مباشر لنظريات سابقيه من اليونانيين .

* * *

إن الخلافات فى الرواية فيما يخص أصل ليوقپوس (Leucippus) وتدريبه فى أغلب الأحوال عظيمة كالخلافات حول ميلاد هوميروس . إن الصعوبة الأولى التى سنواجهها مثيرة للهلع : فلقد أكد إبيقور (Epicurus) فى واحدة من رسائله الكثيرة لتلاميذه أنه لم يوجد على الاطلاق شخص من هذا القبيل يسمى ليوقپوس (Leucippus) الفيلسوف ، ولقد مال نقاد محدثون معينون إلى قبول تقريره حرفيا . لكننا لسنا فى الواقع بحاجة لنعلق عليه أهمية كبيرة : كان إبيقور (Epicurus) غيوراً بشدة على أصالته ، وحاول بثبات أن يكذب كل من يكون قد يفترض أنه إستقى منهم نظرياته . ففى فقرة أخرى على الأقل من أعماله يبدو أنه يوجه نقدا مباشرا إلى نظرية تنسبها المصادر بشكل خاص إلى ليوقپوس (Leucippus) ، وقد نفسر بشكل معقول إنكاره لوجود ليوقپوس (Leucippus)

---

(١) هى المستعمرات الاستيطانية التى أنشأها الأغريق فى آسيا الصغرى (تركيا الحالية) وخصوصا الساحل الغربى والجنوبى الغربى منها . المترجم : محمد عبودى أبراهيم .

على أنه تأكيد أكثر حماسا نوعا ما من المعتاد لاستقلاله . زد على ذلك ، اعتبره أرسطوطاليس (Aristotle) بدون شك مؤسسا للنظرية الذرية . وهكذا فعل أيضا ثيوفراسطس (Theophrastus) . أبعد من ذلك ، أبدى ديوجنيس الأبوللونى (Diogenes of Apollonia) ، الذى تعرضت نظرياته للسخرية فى مسرحية السحب (The Clouds) الساخرة لأرستوفانيس (Aristophanes 423 B.C.) آثارا متميزة للنظرية الذرية ؟ وحيث أن ازدهار ديموقريطس (Democritus) (floruit) لا يمكن أن يوضع قبل ٤٢٠ ق م ، فمن الضرورى أن يكون ديوجنيس (Diogenes) قد استقى معلوماته من مصدر ذرى أقدم نسبيا من ديموقريطس (Democritus) ، ومن الصعب أن يكون هذا شخصا آخر غير ليوقيوس (Leucippus) ولا تؤكد هذه المناقشة وجود ليوقيوس (Leucippus) فحسب ، بل تحل مشكلة تاريخه . وعلى هذا يمكننا أن نختتم كلامنا بأمان بأن نقول مطمئنين أن ليوقيوس (Leucippus) قد وجد ، وأنه هو الذى إكتشف النسق الذرى ، وأنه « إزدهر » حوالى سنة ٤٣٠ ق. أو قبل ذلك بقليل .

وقد أعطى محل ميلاده بطرق مختلفة فى العـــالم القديم ، فمرة إليا ، ومرة أبديرا ، وملطية (Miletus) مرة أخرى ، وهناك شك ضئيل فى أن الرواية الأخيرة صحيحة . وأن إقتراح أبديرا (Abdera) مرجعه الخلط ، أو على الأقل إرتباطه ، بديموقريطس (Democritus) والمدرسة الذرية ، التى نمت هناك ، والتى من الجائز أن يكون ليوقيوس (Leucippus) نفسه قد أوجدها . أما الفكرة بأنه جاء من إليا (Elea) فهى أكثر ويجب أن تقرن بالرواية القائلة بأنه كان تلميذا للمدرسة الإيلية وأنه « استمع » إلى زينون (Zeno) . ويميل (Burnet) إلى الظن بأن هذا قد يكون حقيقيا وأن ليوقيوس (Leucippus)

قد زار بالفعل إليا (Elea) ، ومن الجائز كنتيجة للثورة الميلزية فى عام ٤٥٠ ق.م . وعلى أى حال فإن نفوذ تعليم زينون (Zeno) والإيليين الصغار على فلسفته واضح ، ولربما قد نلاحظ فيما يتصل بهذه الرواية الأكثر بعدا التى حفظها لنا تزتزيس (Tzetzes) قولها أنه كان تلميذاً لميليسوس (Melissus) ، الذى حدد مقدما نقده الإيلى بشكل صارخ للغاية النظرية الذرية . فإن جاز لنا إذن أن نعتبر ليوقيپس (Leucippus) مواطنا من ملطية (Miletus) زار إليا (Elea) ، فقد نتعرف بدون التمادى فى أى تأمل واهم على المؤثرات القوية على تفكيره . ونحن نعرف أن المدرسة الميلزية القديمة لم تمت تماما ، وفى الخاصية الطبيعية بشكل كثيف لنسقه وفى غياب كل تصوف ، يظهر ليوقيپوس (Leucippus) حقا كوريث « لمذهبهم العلمى » . ومن جهة أخرى، وعلى الرغم من كون النظرية الذرية تقف على طرفى نقيض من نظرية بارمنيدس (Parmenides) ، مؤسس المدرسة الإيليه ، فإنها تظهر آثاراً واضحة لنقد زينون (Zeno) وميلسوس (Melissus) . وأنه لا يحدث على الدوام أن تعكس فلسفة إنسان تاريخ حياته بوضوح شديد كما سيبدو أن تكون القضية مع ليوقيپوس (Lencippus) .

وأما عن كتاباته فإننا نعرف القليل أو لا نعرف شيئا . فإذا جاز لنا أن نصدق ثيوفراسطس (Theophrastns) ، فإنه مؤلف « النسق العالمى الأعظم » (μεγάς Διάκοσμος)، عند ما عرف التفسير الكامل للنظرية الذرية فى المدرسة ، وعلى الرغم من أن مصادر أخرى ، ربما أكثر إحتمالا ، تنسبه إلى ديموقريطس (Democritus) : لأنه يبدو أكثر إحتمالا أننا يجب أن ننسب إلى ليوقيپوس (Leucippus) الاطارات الرئيسية للنظرية ، وللمدرسة توج ديموقريطس (Democritus) أعمالها التفصيلية . ومن جهة أخرى قد نصدق بأمان أن ليوقيپوس

(Leucippus) إبتكر كثيرا من المصطلحات الفنية الرئيسية للنظرية الذرية ، التى تنسبها إليه رواية الرواة . وهناك أيضا تنسب إليه صراحة جملة من عمل « عن العقل » ، وعلى الرغم مرة أخرى من أنها تقرأ ، باصرارها المؤكد على سيطرة « الضرورة » ، أكثر شبهـــا لديموقريطس (Demcoritus) منه لليوقيبوس (Leucippus) . وليس هناك على ذلك شىء باق من عمل ليوقيبوس نفسه يمكن أن يبنى عليه ، وتزداد بشكل كبير صعوبة تـكوين أية فكرة مضبوطة بخصوص نظرياته ، عندما تختبر تقريرات نظريته ، لأنه فى كل المراجع تقريباً يقرن بديموقريطس (Democritus) ولايميز بينهما . لقد كان بالتالى من عادة من كتبوا عن النظرية الذرية أن يجمعوا بينهما وينسبوا إليها سويا كل النسق ، وليست هذه على أى حال فكرة غير مرضية جدا ويجب بوضوح ألا تتبنى ، إن كان فى الامكان تجنبها . لأنه لايمكن أن يشك فى أنه فى حقيقة الأمر يجب على النظرية أن تكون قد تعرضت لتعديل وتطور هامين فى انتقالها عن طريق المدرسة من ليوقيبوس (Leucippus) إلى ديموقريطس (Democritus) ، وإن الخاصية المميزة بشدة للفيلسوف المتأخر بحبه الذى لا يشبع للتقصى ومعرفته الجامعة واهتماماته تجعل من المؤكد أنه سوف لايكون قد قنع بقبول لنسق جاهز بدون تطور وتوسع . ومن حسن الحظ ليس من الضرورى حقا قبول الخلط . لأنه من جهة هناك كتلة هائلة للنظرية ، خلاف الشذرات المهمة فى كتابته ، التى تنسب بصراحة إلى ديموقريطس (Democritus) وليس ليوقيبوس (Leucippus) ، ومن جهة أخرى ليس فقط فى الامكان أن نكتشف نقاطا معينة حمل فيها ليوقيبوس آراء متميزة فى اختلافها من تلك الآراء التى قدمها بعد ذلك ديموقريطس (Democritus) لـكن من محاسن الصدفة يتـكلم أرسطوطاليس (Aristotle) نفسه بصراحة فى

فقرتين فى غاية الأهمية للمرجع والنقد عن ليوقپوس (Leucippus) . إن عمل ديلز (Diels) فى فصل المراجع التى تنتمى بوجه خاص إلى ليوقپوس (Leucippus) لهو ذو قيمة بالغة ، وأنه لم يكن قد مارس إختيارا عشوائيا بحث يتضح من الصورة المحددة جدا التى يعرضها عن ليوقپوس (Leucippus) كمؤسس للمبادىء الرئيسيه للفلسفة الذرية وكشخص ذو عبقرية متميزة لاختراع مدهشة وفى بعض الأحايين غاية فى فنيتها على النقيض من الاجتهاد الأكثر تعميما وتفصيلا لديموقريطس (Democritus) . إنه إذن ليس بدون تبرير أن نتناول ليوقپوس على حدة وأن تبذل محاولة لتقدير المبادىء العامة التى أرسى دعائمها والمدى الذى حمل إليه تطور النسق الذرى . فمن الواجب على أى حال ألا يفترض أن التناقضات الضخمة ستظهر بينه وبين تلميذة : ويقف الواحد تجاه الآخر نوعا ما كالرائد وتابعه المتحمس والقادر .

٢ — النظرية الذرية

لقد لمح بالفعل إلى أن ليوقيوس (Leucippus) أعتبر نفسه ، واعتبر بصفة عامة فى القدم ، ليس إلى حد بعيد كؤسس للإفتراض العظيم ، الذى كان أكمل إجابة استطاع العالم القديم أن يعطيها للسؤال الأساسى الذى واجه طاليس (Thales) ، لكن أكثر نوعا فقد قدرته الأكثر تواضعا كوسيط بين الآراء المختلفة لسابقيه وعلى الأخص بين مدرستى الفكر اثنتين نتيجة للمناقشة الطويلة تركت فى تعارض حاد ، فلسفة وحدة المادة الإيليه عند خلفاء بارمنيديس (Parmenides) ونظرية الكثرة عند إمباذوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) . تقدم الفلسفة الذرية فى الواقع إلينا على أنها توفيق بين تلك المتناقضات الكثيرة التى برزت فى أثناء المناقشة السابقة ، الواحد والكثير ، التغير والثبات ، التجزئة والاستمرار ، الحواس والفكر . إنه فى هذا الجانب يتناول فى فقرة قيمة للغاية لأرسطوطاليس ، التى تبدأ بوضوح علاقة ليوقيوس (Leucippus) ومن سبقوه ولهذا ستكون الأساس الأفضل للنظر فى نظريته .

لقد توصل ليوقيوس (Leucippus) وديموقريطس (Democritus) إلى نتيجة عن جميع الأشياء فى الجزء الأكبر بنفس المنهج و بنفس الرأى ، جاعلين نقطة بدايتهم ما يأتى بالطبع فى البداية ، لأن بعض الفلاسفة القدامى (أعنى الإيليين) إعتقدوا أن الحقيقة كانت بالضرورة واحدة وثابتة : لأن المكان الفارغ لا يوجد ، والحركة ستكون مستحيلة ، إلا إذا كان هناك مكان فارغ بخلاف المادة ، ولن تستطيع أشياء كثيرة أن توجد ، إلا اذا كان هناك شىء يفصلها .

يستمر أرسطوطاليس (Ar'stotle) إذن فى شرح النقد الايلى لأصحاب مذهب

الكثرة ، ويقرر وجهة نظر فلاسفة وحدة المتطرفين ، وتبيان أنه ، اذا ما توجه النظر الانسان الحقائق ، ستظهر وجهة النظر هذه أقل من مرحلة الجنون بقليل .

ثم يستمر :

لكن ليوقپوس (Leucippus) (يمكننا أن نحدد هذا الذكر الخاص لمؤسس المدرسة) اعتقد أن لديه نظرية ، التى يجب تكون متفقة والادراك الحسى ولا تستغنى عن الاتيان الى الوجود أو الدمار أو الحركة أو كثرة الأشياء اتفق الى هذا الحد مع الظواهر ، ولكنه سلم لأولئك الذين يعتقدون فى نظرية الواحد على أساس أنه لم يكن بالامكان أن تكون هناك حركة بدون مكان فارغ ، بأن المكان الفارغ ليس حقيقيا ، وأنه لاشىء ما هو حقيقى ليس حقيقيا : لأن الحقيق بمعناه الدقيق هو ملاء (Plenum) مطلق . لكن ليس الملاء (Plenum) واحدا ، بل هناك عدد لا محدود منها ، إنها غير مرئية نظرا لصغر حجمها . وهذه تتحرك فى مكان فارغ (لأن هناك مكان فارغ) ، لكن بحضورها سويا تنتج الحضور إلى الوجود وبانفصالها (تجلب) الدمار ... ولكن من الواحد بالمعنى الدقيق لم يكن بالامكان انتاج كثرة ، ولا الوحدة فى معناها التام من الكثير ، لأن ذلك مستحيل .

يمكن لهذه الفقرة المقترحة جدا أن ينظر فيها فى ضوء التأمل السابق . وتضع جملة أرسطوطاليس (Aristotle) الأخيرة بالضبط الوضع الذى كان قد وصل إليه بخصوص المشكلة الأساسية للوجود النهائى . لم يستطع مذهب وحدة المادة الصارم لبارمنيديس (Parmenides) ليس فقط أن يحسب حسابا لخلق الكثرة ، بل أنكر فعلا وجودها إلا فى كونها خداع الحواس ، وحتى فكرة وحدة المادة المتحررة للأيونيين وهيراقليطس (Heraclitus) لم تستطيع تفسير الكثرة إلا

بترك حقيق للوحدة . من جهة أخـــرى كان الضعف الرئيسى لنظريات مذهب الـكثرة السائدة هو بالضبط أنها حطمت « الواحد » الأساسى : فلاكان « فلك » إمباذوقليس ((Empedocles) ، الذى امتزجت فيه العناصر الأربعة فى محبة ، ولا « مزيج » « الأجزاء » عند أناكساجوراس (Anaxagoras) بأى معنى متجانسين . فإذا إذن إقترح ليوقيوس (Leucippus) لمواجهة هذه الصعوبة ؟ بالضبط على الخطوط التى إقترحتها تعبيرات (aphorism) ميليسوس (Melissus) لقد قال أن الطبيعة النهائية كانت ، هى عدد لا محدود من جزيئيات صغيرة ، الـكثرة مطلقة ، لـكنها مع ذلك «واحد» ، وذلك فى معنيين ، فى المحل الأول فان المادة النهائية لا تزال بعد مطلقة فى تجانسها ، على الرغم من وجودها فى هذه الصورة المنفصلة بلا حدود : إن جميع الجزيئات اللا محـدودة متشابهة تماما فى جوهرها وتوجد لهذا السبب فقط طبيعة ، نهائية واحدة وطبيعتها كما يقولون واحدة ، كما لو كانت كل واحدة منها ، مثلا ، قطعة منفصلة من الذهب » . ثانيا ، وهذا نوع ما خط الفكر الذى أعاد أرسطوطاليس (Aristotle) إنتاجه هنا ، كل واحدة من الجزيئيات فى حد ذاتها « واحد » : فعليا ، كما سلم ميليسوس (Me`isus) ، يمكن تطبيق جميع صفات « الواحد » البارمنيديسى : إنه ملاء (Plenum) جسمى مطلق ، مادة مجردة ولاشىء آخر ، إنها قابلة للتجزئة تماما ، تماما بدون حركة بداخلها ، غير متغيرة ، وأبدية . فى كلمات أخرى ، كما يضعها بوضوح موجز : فالحقيقى فى معناه الدقيق هو ملاء (Plenum) مطلق ، لكن هذا الملاء (Plenum) ليس واحدا ، لـكن هناك عدد لا محدود منها . فى هــذا الطريق إذن فكر ليوقيوس (Leucippus) أنه قد حل مشكلة الواحد والكثير . لقد أسس وحدة سمحت مع ذلك بكثرة لامتناهية ، كثرة زودت مع ذلك إلى أقصى

حد وحدة كامنة . لقد أشبعت الوحدة التى تطلبها الفكر ، ومع ذلك فقد أثبتت الـكثرة التى شهدت بها الحواس أنها حقيقة . زيادة على ذلك ، فإن هذه الـكثرة اللامحدودة لم تكن، مثل كثرة أناكساجوراس (Anaxagoras) ، غير موجزة فى افتراضها تنوع لا محدود فى جوهر المـكونات النهائية . لقدكان لها جميع إيجاد نظريات وحدة المادة ، لأنه فى الجوهر كانت جميع الجزيئيات اللامحدودة «واحدا».

والآن يثير هذا الإفتراض المادة النهائية المنفصلة نهائيا فى الحال مسألة التجزئة الذى كان صورة أخرى قدمت فيها المشكلة الجذرية نفسها حديثا . إفترض أناكساجوراس (Anaxagaras) ، كما رأينا « بذور» أو جزيئيات «المزيج» الأصلى أنها قابلة للتجزئة إلى مالا نهاية ، واتخذ إمبـاذوقليس (Empedocles) ومؤيدوا نظرية (العنصر) نفس الموقف . ولم يكن قد فكر فى اللانهائية بعد فيما خلا التجزئة والتجزئة الفرعية اللانهائية . لقد كان ضد هذا الافتراض أن كان الايليين الصغار ، دفاعا عن فلسفة وحدة المادة البارمنيديسية ، قد وجهوا هجومهم بصفة رئيسية . كان زينون (Zeno)، الذى كانت حججه على الأرجح موجهة أولا إلى الـكثرة الرياضية عند الفيثاغوريين ، قد جادل فى الواقع ، أنه إذا قلنا أن شيئا يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية من المحتم أننا نعنى أنه مكون من عدد لا محدود من نقط أو حدات . لكن ما هى هذه النقط : هل لها هى ذاتها حجم أم لا ؟ إن لم يكن لها ، إذن يمكن لاضافاتها أو طرحها من شىء آخر لا يغير من الأمر شيئا : ستكون الأشياء متناهية فى صغرها ، حقا غير موجودة : إذا ما كان لها حجم ، إذن يجب عليها نفسها أن تكون قابلة للتجزئة إلى أجزاء أصغر، وهكذا إلى ما لا نهاية (ad infinitum) ، كل شىء سيصنع من عدد لا محدود من وحدات وستكون على ذلك عظيمة بلا حدود . كلا النتيجتين خلف . أن أول هذه المجادلات استخدمت أيضا فى صورة أكثر شعبية ضد الأنساق المادية للكثرة

التى أيدها إمباذوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) واضح من استخدامها فى هذا المضمون بواسطة لوكريتيوس (Lucretius) : تعنى التجزئة اللانهائية الثبات ، كما كان يعتقد ، قد يكون فى مقدور الأشياء أن تنفذت من أصغر إلى أصغر إلى لا شىء ، وستكون عملية الخلق ، وهى على الدوام أبطؤ من عملية الفناء ، مستحيلة . ففى مواجهة هذه الانتقادات لوجهة النظر الكثيرية حتى ليوقبوس (Leucippus) نفسه بالطريقة الممكنة الوحيـــدة مفترضا أنه بعد كل هذا يوجد حد للتجزئة . ويمكن للأشياء أن تتجزأ مرة تلو المرة إلى أجزاء أصغر فأصغر لدرجة بعيدة عن مقدور الحواس ، لكن فى النهاية يصل إلى نقطة عندها يصبح التقسيم بعد ذلك مستحيلا . تأتى فى النهـــاية إلى جزيئيات نهائية للمادة وهى قابلة للتجزئة (ἀδιαίρετα) أوذرات (ἄ—τομα) ويظهر أن ليوقبوس (Leucippus) قد إدعى بأن هذه النتيجة استنباط من التجربة. « لقد تركوا (أقصد ليوقبوس (Leucippus) وديموقريطس (Democritus) التجزئة إلى اللانهائية على أساس أننا لا نستطيع التجزئة إلى اللانهائية وبهــذه الوسيلة نضمن الاتصال المستمر (τὸ ἀκατάληκτον)للتجزئة، وقالوا أن الأجسام أحتوت على جزيئيات قابلة للتجزئة » ، أعنى ، أنه كما فى تجربتنا يوجد حد المدى الذى يمكن فيه استمرار التجزىء ، لأن الجزيئيات أصبحت صغيرة جداً لدرجة أنها تمر خارج قدرة الحواس ، هكذا افترض ليوقبوس (Leucippus) أنها كانت فى حالة الحقائق الطبيعية النهائية هناك أقل ممكن ، وهى تقرأ مثل صورة أولية مهزوزة لحجة مطولة جدا لإبيقور (Epicurus) حول نفس الموضوع فمها كانت الطريقة التى توصل بها ليوقبوس (Leucippus) إلى نتيجته ، فإن فى استطاعته الآن أن يجيب على كل من جدل زينون (Zeno)رعلى الصورة الأكثر شيوعا لمجادلاته لقد استطاع الآن أن يقول لزينون (Zeno) أن هناك وحدة

ثابتة الوجود : وعلى الرغم من كون هذه الوحدات لا تزال غير محدودة فى عددها ، فإنها إستطاعت (من الناحية النظرية على الأقل) أن تحصى، ولذا بعيدا عن تحطيم حجم الأشياء ، فإنها تشكل الأساس النهائى لحساب الحجم . واستطاع أن يقول لمعارضيه الأقل علمية ، كما يفعل لوكريتيوس (Lucretius) مراراً وتكراراً ، بأن تصور الجزيئيات اللانهائية كأساس نهائى ، أبعد من محو ثبات المادة ، هو أكثر ضماناتها تأكيدا : لأن كل واحد من هذه الجزيئيات النهائية قابل للتجزئة وأبدى ، وهى تزودنا بنقطة يصبح أى تحلل بعدها مستحيلا، نقطة توقف للدمار ونقطة بداية للخلق ، هكذا تتفق لانهائية متميزة مع الثبات: هناك جزيئيات لا محدودة ، لكن بفضل خاصيتها الجوهرية جدا ، لا يستطيع العالم إطلاقا أن يتفتت إلى لاشيئية . ما كان السلاح الرئيسى ضد أنساق الكثرة السابقة ، يصبح للنظرية الذرية حصن دفاع لها .

لكن مازال هناك إعتراض آخر كانت هذه النظرية لوجود المادة فى صورة جزيئيات متميزة لا محدودة عرضة له . فإن كانت متميزة ، فمن الضرورى أن يكون هناك شىء يفصلها (διάστημα): وإن قدر لها أن تتحرك . وبدون الحركة لا يمكن لها أن تندمج لتكون أشياء أو تبدل أوضاعها لتغير الأشياء — فمن الضرورى أن يكون هناك شىء خارجى عنها لها أن تتحرك فيه ماهو هذا الشىء؟ لقد كان الفيثاغوريون ، الذين بنظريتهم عن القابل للتجزئة إلى مالا نهاية كانوا قد ووجهوا بهذه المشكلة ، قد اعتقدوا فى أن الهواء يقع بين جزيئيات المادة، لكن بما أن نظرية إمباذوقليس (Empedocles) كانت قد أوضحت أن الهواء كان عنصرا ، جسميا فى جوهره ، كالأرض أو النار أو الماء ، لم تعد هذه الإجابة ممكنة . كان بارمينديس (Parmenides) قد رأى أن الإجابة الوحيدة كان بالامكان أن تكون « مكانا فارغا » ، لكنه ، وعلى قدر كونه مقتنعا بشكل عميق

بأن الوجود الوحيد هو وجود الجسم ، كان قد أنكر وجود مكان فارغ تماما : إنه كان « لا شيء » (οὐδέν). كان ملاء (Plenum) جسميا . لم يكن هناك تجزئة بين أجزاء المادة بل كان الجميع كلا متصلا ، ولا كان هناك أي إمكانيـــة للحركة . كان ميليسوس (Melissus) قد عزز في وقت قريب جدا هذا الموقف كجزء من هجومه على نظرية الكثرة : لا يوجد هناك أي فراغ μανόν : لأن الفراغ لا شيء وأن ما هو لاشيء لا يمكن أن يكون : ولا هو (أقصد : العالم) يتحرك : لأنه ليس لديه أي مكان يتراجع إليه ὑποχωρῆσαι ، لكنه ملاء . لأنه لو كان هناك أي شيء فارغ ، لتراجع إلى الفراغ : لكن بما أن الفراغ لا يوجد فليس لديه أي مكان يتراجع إليه . كان ليوقبوس (Leucippus) مستعدا لمقابلة هذه الصعوبة بشجاعة تامة : لقد أكد ، مستخدما تعبـــيرات ميليسوس (Melissus) ذاته ، أن « العناصر هي الملىء والفارغ » ، أي ، أنه ضروري أن تصور مكانا غير مشغول يفصل الجزيئات كما هو ضروري أن نسلم جدلا بجزيئيات المادة ذاتها . كيف إذن أجاب على الصعوبة الميتافيزيقية عند الميليزيين ؟ كانت إجابته عميقة جدا ، وإن تظهر لنا شيء من التلاعب ، فهذا يرجع ليس كثيرا لليوقبوس (Leucippus) ، قدر رجوعه لمقاومة الرواية الفلسفية التي كانت منذ ذلك الوقت قد رفضت الإعتراف بالحقيقة ، إلا في صورة المادة . لقد سلم ، كما يوضح التفسير الأرسطوطاليسي ، بأن المكان الفارغ « ليس حقيقيا » μη ὄν : إن الوجود الحقيق التام الوحيد هو المادة ، « الملىء تماما » παμπλῆρες . لكن ، قال ، على الرغم من أن المكان الفارغ في هذا المعنى ليس شيئا حقيقيا ، فإنها على الأقل موجودة : « يوجد الحقيقي ليس جزيئيا متناهيا في الصغر أكثر من الغير حقيقي . مكانا فارغا ليس أقل من جسم » . في الواقـــع كان ليوقبوس (Leucippus) قد قدم تصورا جديدا للحقيقة : ففي المعنى القديم ليس المكان

الفارغ حقيقيا ، لأنه ليس لديه أكثر صفات المادة بدائية، لا يمكنها أن تلمس أو تلمس . لكنها لا أقل من أن توجد ، فالواجب علينا أن نكون فكرة جديدة عن الوجود ، شيء ما لا جسمي ، وظيفته الوحيدة تكون حيث الحقيقة الأكل لا توجد ، وجود فيه يمكن للحقيقة الكاملة ، المادة ، أن تتحرك وأن يكون لها وجود ، لقد أسس هكذا المطلب الضروري لتصوره للانهائية المتميزة للمادة فصلت جزيئيات الجسم بحق بواسطة الفراغ . وفى نفس الوقت ، يجب ملاحظة، أنه كان قد حمى نفسه ضد اتهام ممكن بالثنائية : فلو أنه أتهم بأنه كفلاسفة مذهب الكثرة الماديين، بأنه قد دمر الوحدة الأساسية للعالم بالتسليم «بوجودين»، المادة والمكان ، لكان فى استطاعته الإجابة بأنه كان لا زال على إعتقاده بأنه كانت هناك بل حقيقة واحدة كاملة : أما « الوجود » الآخر فكان، كما لو كان، بل نفى لهذه الحقيقة (τὸ μὴ ὄν) ، لكنه مع ذلك وجد . فى هذه اللحظة قدر لنجاحه أن ينتصر فى الحوار الجدلى مع الإيليين ، لكنه كان قد حقق للتقدم المستمر للتفكير أعظم نصر فى تأسيس تصور الوجود اللاجسمى : أنه ، كما أشار بيرنيت (Burnet) يعمل لإنجاز غريب لمؤسسى المدرسة المادية الكبرى فى القدم أنه كان « أول من قال بوضوح بأنه يمكن للشيء أن يكون حقيقياً بدون أن يكون جسماً » .

* * *

بكل هذه الطرق المختلفة كان ليوقيوس Leucippus قد أظهر نفسه وسيطاً، وأنه كان قد وفق المتناقضات التى كانت قد لعبت دوراً كبيراً جداً فى المناقشة السابقة . كان قد بين كيف أمكن للواحد أن يكون كثرة ، وكان قد أوضح أن قد يكون هناك لا نهائية متميزة ومع ذلك هى نهاية للتجزئة ، وكان قد عرض وجود المكان الفارغ بدون أن يرفض الاعتراف بالمادة كحقيقة منفردة . لكنه

كان بالطبع قد صنع أكثر من هذا بكثير ، لأنه كان قد اكتشف نظرية الكون ، التي كانت ليس فقط في حد ذاتها بارعة في نفاذها ، بل كانت لتثبت أنها قادرة على النمو والتطبيق بشكل كامل استحال على أي من سابقيه . ولتحقيق هذا يكون من الضروري ترك التصور السلبي بأن ليوقبوس (Leucippos) كان كوسيط ، وأن نبحث في المذاهب الإيجابية لنظريته وفي تطبيقها كتفسير للعالم .

٣ — الذرات والمكان : خلق الأشياء

لقد أسست المبادىء الرئيسية لنظرية ليوقبوس (Leucippus) عند هذا الحد تصور جزيئيات منفصلة صغيرة لجسم متجانس انفصلت وبقيت فى مكان فارغ . إنها لخطوة طويلة من هذا إلى عالم الظواهر والمركب والمتنوع بشكل لا نهائى ، وإنه لمن الضرورى عند هذه النقطة أن نسأل كيف تصور طبيعة المركبين وبأى عملية استطاعا هكذا أن يندمجا ليخلقا أشياء التجربة

أولا ، إن كلا من الذرات والمكان لا نهائية ، الذرات فى العدد ، والمكان فى الامتداد . وهذا يمكن استنباطه من الاعتقاد بأن الكون ذاته كان لا نهائيا ، فيه سار ليوقبوس خلف الأيونيين وميليسسوس (Melissus) الذى كان قد ثار على هذه النقطة من التصور الصارم لبارمنيديس (Parmenides) . لكنه قد يبدو أن ليوقبوس (Leucippus) جادل نوعا ما من التنوع اللانهائى للظواهر إلى العدد اللانهائى للذرات ، ومن ذلك يتبع مباشرة الإمتداد اللانهائى للمكان : لأنه كان فى الإمكان فقط فى مكان محدود أن نحصل على لا نهائية من الجزيئيات عن طريق تجزئة فرعية لا نهائية .

وعن طبيعة المكان كان هناك بل قليل يمكن أن يقال : فكل ما استطاع ليوقبوس (Leucippus) التأكد منه هو أنه « فارغ » Κενεόν ، أو كما يظهر أنه قال عنها فى واحدة من تلك المصطلحات الغريبة التى ابتكرها للنظرية الذرية ، « مسامية » μανόν . إن استخدام هذا المصطلح موجه ، لأنه يجعل من الواضح أنه كان يفكر على الدوام فى المسافات διαστήματα بين جزيئيات المادة. بعد ذلك يوجد بعض الخلط بين معنيين ممكنين « المكان » . كان المعنى الرياضى

للامتداد على الدوام ، على الرغم من أنه يعزى بعض الأحيان إلى فلاسفة الذرة ، تصورا مجردا جدا لهم . لكنهم اختلفوا بين التفكير فى المكان على أنه كل امتداد الكون ، وقد شغلت بعض أجزائه بالمادة ، ومن جهة أخرى على أنه الأجزاء « الفارغة » ، أى المسافات بين الجسم . لـــكنه من الواضح أن ليوقبوس (Leucippus) على أى حال قصد المعنى الأخير فقط ! إن « المكان » هو المجموع الكلى لأجزاء الكل تلك ، التى لا تشغلها المادة فى أى وقت محدد . إن الجسم والمكان مادمان بالتبادل ، ويكونان سويا ـ المجموع الكلى للكون .

وعن طبيعة الذرات ـ الصورة الوحيـــدة للوجود الكامل للمادة ـ توجد بالتأكيد تفاصيل أكثر بكثير . لقد لوحظت فعلا خواصها الماهوية . فهى فى المحل الأول جميعها متجانسة فى الجوهر بالطلاق : هناك مادة أولية واحدة فقط ، على الرغم من وجودها فى صورة جزيئيات متميزة لا نهائيـــة : وهنا يضع ليوقبوس (Leucippus) بالتأكيد فى أقوى تناقض ممكن مع أناكساجوراس (Anaxagoras) ، وبهذا الشرط يؤسس إدعاءه بأنه قد أنقذ وحـــدة المادة الأساسية . ثانياً ، إنها غير قابلة للتجزئة : وهذه الخاصية ليست أقل جوهرية ، لأنها من ناحية أخرى شرط الدوام . ولكن لهذه الفكرة يوجد توضيح مهم . ولم يتحدث ليوقبوس (Leucippus) فقط بشكل إعتيادى عن الذرات على أنها غير قابلة للتجـــزئة ἄτομα « أو لا تقطع » ἀδιαίρετα لكن ناظرا إليها بعض الأحيان وبنوع ما من وجهة نظر جوهرها أو تكوينها ، وصفها على أنها صلبة στέρεα أو مملوءة . πλήρη ، أو ، πυκνά، مستخدما مصطلحا آخر من مصطلحاته الفنية الوصفية بشكل خاص ، على أنها « متماسكة » ναστά يبدو أيضاً أنه قد أعطى « سببين » لتجزئة الذرات ، التى هى فى الواقع نوعا ما فى طبيعة أوصاف أبعد من ذلك ، لكنها تستخدم فى إخراج الفكرة بوضوح

أكثر . إن السبب الأول هو أنها لا يمكن أن يقوم عليها عمل ، فكرة أوضحها بالتالى ديموقريطس (Democritus) : وهذا لا يعنى بالتأكيد أن الذرة لم تستطع أن تتأثر ككل ، لأن ذلك سيمنع الحركة وكذلك الإرتباط ، لكنها لا يمكن أن تغير داخليا فيما يختص بطبيعتها الجوهرية أو شكلها : إنه فى الواقع إسهاب أو شرح لصفة الصلابة ، إن الذرة مجرد مادة صلبة تماما ولا يمكن لشىء أن يغير بناءها — لأن تغير البناء ، كما سنرى ، يعنى حضور الفراغ . أما « السبب » الثانى فهو أكثر دلالة وإثارة : فالذرات غير قابلة للتجزئة « لأنها صغيرة ولا أجزاء لها » . وهنا يبدو أن هناك فى المحل الأول فكرة عن توازى تجربة الحس التى يقال أنها قادت ليوقبوس (Leucippus) إلى تصور الذرة : فى العالم المدرك كلما كان شىء ما صغيرا ، كلما صعبت تجزئته إلى أجزاء ، وأقل الإدراك لا يمكن أن يجزء على هذا النحو على الإطلاق بدون مروره كلية خارج دائرة الإحساس . كذلك الحال بالنسبة للذرة ، أقل وجود طبيعى : إن قابليتها للتجزئة يعزى بشكل مباشر إلى صغرها . ويمكننا بالصدفة ملاحظة أن ديموقريطس (Democritus) لم يوافق بأى حال على هذه النقطة . ويبدو التقرير بأن « ليس للذرات أجزاء » من أول نظرة خطيرا ، لأن النقاد الإيليين يتشبثون به جيدا ويحاولون بأن « ذلك الذى لا أجزاء له لا حجم له » ، وأنه لهذا السبب لم تكن ذرة ليوقبوس (Leucippus) فى الواقع وجودا طبيعيا على الإطلاق . وأنه لمن الواضح حقا أن النقد المتأخر هاجم التقرير السالف الذكر ، وكان على إبيقور (Epicures) أن يدافع عن الوضع الذرى فى مناقشة غاية فى الإسهاب . لكن لم تحدث ليوقبوس (Leucippus) مثل هذه الصعوبة ، لأن معناه كان واضحا جدا بالنسبة له شخصيا . فهو لم يقصد أنه لم يكن للذرة أجزاء بالمعنى الرياضى ، لأنه كان لها بكل تأكيد إمتداد . لقد

طبق المصطلح فى معنى طبيعى بحت ، وقصد بأنه لم تكن له أجزاء قابلة للإنفصال: « ليس لها نصيب فى الفراغ : » فنى بنائها الداخلى لاتوجد مسافة ،(διάστημα) للمكان . حتا لايمكننا أن نترجم بدون وجه حق الكلمة التى يستخدمها(ἀμερές) على أنها (تعنى) « غير قابل للتجزئة إلى أجزاء » . ومرة ثانية أن « السبب » المزعوم هو فقط إسهاب فى اللقب الأصلى « غير قابل للتجزئة » ، أى هو بحق إسهاب لكلمة « ذرة » . فالذرة إذن غير قابلة للتجزئة وصلبة ، غير قابلة للتغير وكل واحد لا يتجزأ: إنها فى كل هذه الإعتبارات الكون الأصغر (microcosm) « لواحد » بارمنيديس (Parmenides) .



إن الجزيئات النهائية إذن متشابهة جميعا فى نسيجها ، ومتشابهة فى كونها غير قابلة للتجزئة وغير قابلة للتغير . كيف يتسنى لها إذن أن تنتج التنوع اللامحدود للظواهر ؟ من الضرورى لمثل هذا الإختلاف فيما تنتجه أن يكون نتيجة لبعض الإختلافات فى ذاتها . لقد تعرف ليوقبوس (Leucippus) على أن هذه الخلافات هى ثلاثة وعبر عنها أكثر من مرة فى مصطلحاته الفنية المتأنقة « الإيقاع » (ʽρυσμος) ، « المس » (διαθιγή) ، و « الدوران » (τροπή) . ويفسر أرسطو طاليس (Aristotele) هذه المصطلحات على أنها تعنى بالترتيب « الشكل » (σχῆμα) ، « الترتيب » (τάξις) « والوضع » (θέσις) ، ويضيف توضيحا مناسبا من حروف الهجاء ، التى لربما إشتقها من ديموقريطس (Democri us) : فالـ A تختلف عن N فى الشكل ، والـ A N عن الـ N A فى الترتيب ، و ⌶ (الصورة القديمة لـ Z) عن H فى الوضع (أى أنها H قلبت على جانبها) يمكننا إذن إستنتاج أن الإيقاع ، هو الترتيب الداخلى للأجزاء (بالتأكيد ليست الأجزاء القابلة للإنفصال) أو « الشكل » ، و « المس » هو وضع الذرة بالنسبة للذرات

الأخرى فى سلسلة أو تجمع ، أما « الدوران » فهو وضع الذرة بالنسبة لذاتها ، وكانت هذه الإختلافات الثلاثة كافية طبقا لرأى ليوقبوس (Leucippus) لتبرير التنوع اللامحدود للظواهر : لأنه بارتباط الإختلافات الثلاثة يمكن لتركيب لانهائى أن يتكون . لذا ، وإذا كان لنا أن نستمر فى توضيح ديموقريطس (Democritus) بالأشكال الثلاثة ANH أمكن أن يكون لدينا كتركيبات ANH ، AHN ، AIN ، AHN ، إلخ ... بعد ذلك بوقت متأخر إستنفذ بالبحث أعضاء المدرسة الذرية بالتفصيل السبل الخاصة التى سببت فيها هذه الإختلافات إختلافات فى الآثار الحسية ، ويبدو أن ديموقريطس (Democritus) على وجه الخصوص قد وجد لنفسه متعة خاصة فى التوسع فى شرح هذا الجانب من النظرية ؛ ويبدوا أنهم لم يجدوا فائدة كبيرة فى « الدوران » ، لكن إذا ماتكلمنا بإيجاز نجد أنهم فسروا الإختلافات المباشرة فى الشكل ، والصوت ، والرائحة ، والطعم فى الأشياء المركبة بالإختلافات فى شكل الذرات المكونة ، والإختلاف فى اللون على الأخص إلى الإختلاف فى الترتيب . فمن المحتمل أن يكون ليوقبوس (Leucippus) قد ترك الفكرة عامة ، إلا أنه قرر بوضوح أن الذرات التى كونت النار كانت دائرية الشكل ، لكونها بلاشك أكثر قابلية للحركة .

ومن جهة أخرى كان هناك تفصيل واحد أصر عليه ليوقبوس (Leucippus) بأقل من بعد نظره المعتاد . لقد كان شديد الشغف ليكون متأكدا من أن هذه الإختلافات الأولية بدون الإختلاف فى الجوهر كانت ستفسر كل تنوع الظواهر حتى أنه لم يكن مقتنعا بمجرد التسليم باختلاف الشكل فى الذرات ، لكنه أكد أن عدد الأشكال المختلفة كان لانهائيا . ويقترح لهذه النتيجة سببان ، كلاهما شيق وموضح للموقف العام للفلاسفة الذريين : ولما كانوا قد اعتقدوا أن الحقيقة كامنة

فى المظهر ، وأن أشياء المظهر كانت لانهائية ومضادة الواحدة للأخرى ، فإنهم جعلوا الأشكال (أشكال الذرات) لانهائية ، . وهنا للمرة الثانية نجد الإحساس المشترك يثور ضد الوحدة النظرية للإيلية ؛ فالعلم متنوع بلاحدود ومن الواجب أن يعنى هذا تنوعا لامحدودا فى تلك الكيفية فى مكوناتها النهائية التى تبرز إلى الوجود الإختلاف فى الظواهر . وقد يكون هناك إعتراض على هذا الإفتراض هو فى حقيقته نقيض للإيجاز الإساسى للنظرية الذرية ، لأنه بمجرد التغير فى الترتيب والوضع سيكون من الممكن أن نفترض عالماً مخلوقا من ذرات متجانسة فى شكلها وكذلك فى جوهرها . لكن ليوقبوس (Leucippus) كان يعارض إمباذوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) ، وأنه كان طبيعيا بعد أن كان قد أسس فى ذات مرة الوحدة الأساسية للجوهر أن يشعر نفسه ملتزماً بانتهاز كل فرصة لتأكيد التنوع بطرق أخرى . أما الثانى فهو سبب معلل ربما يفترض حضور عقل ديموقريطس (Democritus) الميتافيزيقى أكثر من واقع ليوقبوس (Leucippus) : « فلقد إعتقد فى أن عدد الأشكال لامحدود لأنه لم يكن هناك سبب لماذا يجب على أى واحد منهم أن يكون ذا شكل ما أكثر من أن يكون الآخر ، لقد أشير إلى أن هذا فى حقيقة الأمر يثبت لاشىء أكثر من أنه من المستحيل أن نتنبأ بشكل أية ذرة معينة : فأشكالها غير قابلة للتعليل لكنها ليست بالضرورة لانهائية . لكنها تتفق تماما مع الموقف المضاد لمذهب السبب النهائى للفلاسفة الذريين ولربما يكونوا قد شعروا جيدا به باقتناع . فالأشكال إذن لامحدودة فى العدد . ولقد تصور النقد المتأخر الصعوبة فى أنه لما كان الخلاف فى الشكل ، وذلك بعد حد معين من التبدل التام ، يستطيع فقط أن يضمن بالزيادة فى الحجم ، فمن الضرورى أن تعنى لانهائية الأشكال أن الذرات ستصبح ذات حجم ضخم وبالتالى مدركة للحواس ، وهذا تناقض مع تأكيد ليوقبوس (Leucippus) الصريح

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بأن الذرات « غير قابلة للتجزئة بسبب صغر حجمها » . ويبدو أن ديموقريطس (Democritus) حقا لم يحجم عن هذا الناتج ، وقرر بشجاعة أن بعض الذرات كانت « غاية فى الضخامة » ، لكن أبيقور (Epicurus) عندما لاحظ الإعتراض الذى كان قد فات سابقيه حدد عدد الأشكال .

*

* *

فعند ليوقبوس (Leucippus) كانت أشكال الذرات محددة لكنها غير محددة فى عددها ، وبهذا الإختلاف بجانب الإختلافات فى الوضع والترتيب أصبحت الذرات . متكيفة تماما لتكون تنوعا لامحدودا من الأجسام المركبة تتنوع فى معلولها لكل نوع من الإدراك الحسى . ويقترح أرسطوطاليس (Aristotle) بوضوح مدى الإمكانية : « فبالتغيرات فى تكوينه يمكن للشىء عينة أن يبدو العكس لأناس مختلفين ، فى إمكانه أن يتبدل بإضافة صغيرة ويبدو جديدا تماما إذا ماتبدل جزء منه : لأنه من الممكن أن تكتب مأساة وملهاة بنفس الحروف .

كيف إذن خرج إلى الوجود إرتباط الذرات هذا ليكون أشياء ؟ ؟ لأنه حتى الآن لدينا فقط تصور الذرات اللانهائية الموجودة فى مكان فارغ يفصل بينها . ويعطينا ملخص أرسطوطاليس (Aristotle) العام الفكرة الرئيسية : فالذرات تتحرك فى خلاء . . . وبتجمعها سويا تنتج الإتيان إلى الوجود وبإنفصالها الفناء . ماهى طبيعة هذه الحركة وماهو منبعها ؟ يرتبط السؤالان ببعضها إرتباطا وثيقا لكن ليس من السهل الإجابة على كل منها . . فى المحل الأول يبدو واضحا أن الحركة كانت أبدية : فالذرات لاتوجد أبدا فى الحسابات الموجودة يقال أنها « تكون » أو « تبقى » فى المكان ، لكنها تتحرك باستمرار . وفى نسق إمبادوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) كانت الحالة الأصلية لتكتلة

المادة قد أعتبرت ثابتة وجامدة ، وتطلبت قدوم القوى الغريبة للمحبة والكراهية أو العقل أن يدخل ويسبب الحركة التى وجب أن تفصل وتجزأ بهذا تصنع بداية الخلق . لكن فى تصور ليوقبوس (Leucippus) لم يكن هذا على هذا النحو : فلم تكن هناك قوة غريبة مطلوب منها أن تجزىء المادة الأصلية ، لأنها كانت قد وجدت على الدوام فى صورة جزيئيات منفصلة ، ولم تكن هناك قوة غريبة مطلوب منها أن تجعل الجزيئيات تتحرك . ولم يوجد على الاطلاق شرط للأشياء كانت فيه الذرات ثابتة فى الخلاء : فلقد كانت فى حركة منذ الأزل.

ماذا كان إذن اتجاه هذه الحركة ؟ إن هذا سؤال أكثر صعوبة بكثير : فلقد إعتقد إبيقور (Epicurus) ، الذى نسب بالتأكيد للذرات ثقلا ، أن حركتها « الطبيعة » كانت « إلى أسفل » ،وهى وجهة نظر تطلبت شرحا وافيا بالإشارة إلى المكان اللانهائى ، ولقد كان لدى ديموقريطس (Democritus) أيضا فكرة ما عن إرتباط الثقل بالحركة . ولكن يبدو أنه لا يوجد أثر لمثل هذه الفكرة عند ليوقبوس (Leucippus) . ويبدو أن سيمبليكيوس (Simplicius) يعطى أقرب دلالة لهذا التصور : « تتحرك الذرات فى المكان وعندما تمسك الواحدة بالأخرى تصطدم سويا » (ἐπικαταλαμβανουσας ἀλλήλας συγκρούεσθαι)
لقد أعتبر هذا بالتأكيد فى جميع أشكال النظرية الذرية كشرط فعلى للحركة الذرية سببته اصطدامات الذرات المتحركة وتتابع الضربات التى جعلتها تتطاير فى كل إتجاه لكن إبيقور (Epicures) بالتأكيد تصور شرطا نظريا كانت الذرات جميعا قبل أن يكون صدام واحد تتحرك كلها فى نفس الإتجاه بدون أن تمسك الواحدة بالأخرى . وهذا على أى حال نتيجة لاعتقاده فى الثقل كعلة للحركة ، ويبدو أنه أكثر أمنا وفى منتهى الإنسجام مع الأوصاف أن نفترض أن ليوقبوس (Leucippus) لم يميز أى من المرحلتين ، ولكن كان شرط الزحام والاصطدام فى نظره منذ

البداية « طبيعيا » ؛ وفى كلمات أخرى أن الحركة الأبدية للذرات كانت على الدوام فى كل الإتجاهات . مثل هذه النتيجة ستكون غاية فى الإنسجام مع الجدال حول الأشكال اللانهائية للذرات : لأنه . كما يمكن لليوقبوس أن يقول ، « ليس هنالك سبب لماذا ستكون الحركة فى إتجاه واحد أكثر منها فى إتجاه آخر ».

*
* *

فإذا كان لهذا أن يكون الوصف الحقيقى لخاصية الحركة الذرية ، فإنه من الضرورى أن نستفسر ماهى علتها . ويشكو أرسطوطاليس (Aristotle) بسخرية أن ليوقبوس (Leucippus) لم يمدنا بإجابة على هذا السؤال : « فهم يقولون أن الحركة أبدية : لكن ماهى ولماذا فإنهم لايقولون شيئا ولايفسرون العلة لماذا تكون فى إتجاه واحد أكثر منه فى إتجاه آخر » : ومرة ثانية « فلقد جذموا بتقاعس تفسير الحركة ، من أين أو كيف تتصل بالأجسام » : وقد رددشكواه معاصروه . والآن إذا كانت خاصية الحركة المنسوبة إلى الذرات قدفسرت تفسيرا صحيحا ، فإننا قد نجيب على جزء من سؤال أرسطوطاليس (Aristotle) أن السبب لماذا لم يفسر ليوقبوس (Leucippus) لماذا كانت الحركة فى إتجاه واحد أكثر منه فى اتجاه آخر كان هو أنه لم يتصوره أن يكون هكذا ، ولكن يبقى هنالك السؤال الأكثر أهمية لعلة الحركة على الإطلاق ، وأنه من الواضح أننا قد واجهنا مرة ثانية الصعوبة القديمة للعلة الفاعلة فعندما نرى أن هذه كانت واحدة من مشكلات الفلاسفة التقليدية ، فإنه يبدو لأول وهلة من غير المرجح أن ليوقبوس (Leucippus) سيكون قد تجنب إعطاء إجابة ، وحقا فإن الصعوبة فى تناولنا للمصادر (الموثوق بها) ليست هى فى أنه ليست ثمة إجابة ، ولكن توجد فيها إجابات متعددة . وبالتأكيد قد تكون بعض هذه الإجابات خارجة عن الموضوع :

فليوقبوس (Leucippus) لايمكن أن يكون قد قال أن الحركة كانت «نتيجة للقوة» (βία) : وهـذا ، كما يبين مماق آخر ، يصف بحق الحركة الناتجة عن الصدام الذرى ، لـكن ليست الحركة الأولية والأبدية ، أو كما يسميها أرسطوطاليس (Aristotle) ، الحركة « الطبيعية » . ولايمكن من جهة أخرى أن يكون قد وصفها « كحركة غير مرسومة (ἀπρονόητον) وحركة مصادفة (τυχαίαν) »: وهذا خلط بين الأوصاف الذرية إحتشاد الذرات الذى « يحدث » أن يكون عالما . فإذا كان ليوقبوس (Leucippus) قد أعطى أية إجابة على السؤال على الاطلاق ، فأنه من الواجب أن يـكون قد كان أن علة الحركة كانت « ضرورية » : وهناك آثار لهذه الإجابةلدى الرواة ،وفى الحكمة الوحيدة المنسوبة لليوقبوس (Leucippus)، فلقد سجل أن قال أن « لاشىء يحدث بدون هـدف ، بل إن كل شىء يحـدث لسبب (ἐκλόγου)وبالضروره » . لقد كانت هذه بالتأكيد إجابة ديموقريطس (Democritus) ، وإذ كان ليوقبوس (Leucippus) قـد أعطاها ، فإنه حق بالضرورة ، كما فعـل ديموقريطس (Demcoritus) ، ليس القوة الخارجية العشوائية ، التى كان سابقوه قـد تطلبوا منها إحـداث أى أثر كان على خـلاف ذلك ليس فى الحسبان ، بل أكثر إحتمالا أن الذرات فى حركتها أطاعت قانون وجودها ذاتها . ويصبح تصور القانون الطبيعى أكثر وضوحا إلى حد بعيد عند ديموقريطس (Democritus) ، ولـكن هناك شك ضئيل أن فى كل نسقه ، كان ليوقبوس (Leucippus)أيضا يكافح من أجلهاويحاول أن يستبعد القوى العشوائية والخارجية على قدر ما وسعه ذلك من قوة . وإن قيل أنه من وجهة نظرنا يبدو من غير المنطق أن نفترض الحركة كجزء جوهرى لطبيعة المادة الأصلية ، فليوقبوس (Leucippus) بعدكل هـذا كان فقط فى طريق رجوعه إلى فكرة أصحاب فلسفة وحدة المادة الأيونيين . ولـكن ربما لهذا السبب بالذات يـكون من الأسلم لنا أن

نفترض أن أسطوطاليس (Aristotle) صحيح من الناحية الحرفية وأن ليوقبوس (Leucippus) لم يعين أى علة للحركة الأصلية . وكما حاول برنيت (Burnet) بعبقرية أنه ، عندما كانت الحركة تقدم على أنها علة إنفصال الكتلة التى كانت أصلا متماسكة ، والتى كانت بطبيعتها متصلة وساكنة ، فإنه كان من الضرورى شرح أصلها . لقد كان فى إمكان ليوقبوس (Leucippus) أن يفترض أنه بعد أن برهن على وجود عالم كانت فيه المادة كامنة فعلا ، كان من الضرورى أن يحسب حسابا بعد ذلك للحركة . ولقد كان وجود مكان فارغ ، كما لو كان ، فى حد ذاته علة الحركة كما كان علة الانفصال . فلقد كانت الحركة أبدية وعلى ذلك «طبيعية» : فليس فى استطاعتك أن تسأل عن علتها أكثر من قدرتك على السؤال عن السبب لم وجدت المادة الأولية فى صورة جزيئات .

ومهما كان هذا الأمر ، فإن عدم التأكد بالنسبة لليوقبوس (Leucippus) فى هذه النقطة ليس مجرد نتيجة لصدفة الرواية : فحص واحدة من الدلائل الكثيرة أن الفلسفة الذرية كانت حتى ذلك الوقت لازالت فى مرحلة الطفولة . فلم يحدث حتى التطورات الأخيرة أن ظهر الحل أو حتى أن الصعوبة كانت مفهومة بكل وضوح .

فالنتيجة الأولية للحركة هى صدام بين الذرات : « فحص تتحرك فى الخلاء تصطدم الواحدة بالأخرى وتتدافع » . وقد يكون للصدام نتيجتان : إما أن تنكمش الذرات المتصادمة وتتطاير بعيدا مرة أخرى متحركة فى اتجاهات جديدة ، أو أنها قد تصبح متشابكة كل مع الأخرى ، وهذا التشابك هو البداية الأولى لخلق الأشياء . ويصف سيمبليكيوس (Simplicius) هتين العمليتين وصفا جيدا : « تتحرك (الذرات) فى الخلاء وعندما تمسك الواحدة بالأخرى تتدافعان سويا »

وينكمش بعضها فى أى إتجاه قد تصادفه ، وتصبح أخرى متشابكة كل مع الأخرى فى درجات متفاوتة طبقا لتناسق أشكالها وأحجامها وأوضاعها ونظامها ، وتبقى سويا وهكذا يحدث إتيان الأشياء المشكلة إلى الوجود » . وبالتأكيد قد تدخل الذرات التى تنكمش فى وقت لاحق ما فى تركيب، عندما تحدث بالصدفة «تناسقا» مناسبا لها بشكل أفضل ، ولكن يجب ملاحظة أن الفلاسفة الذريين يفترضون على الدوام فى لحظة معينة عدداً كبيرا من ذرات « منطلقة » تتحرك هنا وهناك فى إستقلال عن التركيبات « فالمنفردات » ، كما يقال ، على الدوام كبيرة ضد إجتماع الذرات ذات الشكل والوضع والترتيب المناسب لتكوين الأشياء . ولكن من وقت لآخر يحدث مثل هذا التركيب وأن من المهم أن تدرك خاصيته بوضوح .

*

* *

إن أكثر وصف اعتيادى له هو بالتأكيد « التشابك » ، الذى يبدو أنه يعبر عن الفكرة الموسعة فيما سبق من وصف : إن بروزا فى ذرة ، مثلا ، سيجد فى أخرى إنخفاضا سيلتتسق به ، وذرة تصل إلى وضع معين ستدخل متناسقة فى نواة مكونة فعلا ، وستتوافق بمجموعة ذرية فى ترتيب معين مع مجموعة أخرى : فكل « الاختلافات » فى الذرات ، والأشكال ، والوضع ، والترتيب تدخل فى الأهمية كعوامل فاصلة . إن الفكرة العامة واضحة لكن هناك نقطتين لها أهمية خاصة بخصوص التركيبات الذرية ، التى أبرزتها تعليقات أرسطو طاليس (Aristotle) على ليوقبوس (Leucippus) . ففى المحل الأول « تفعل » الذرات ، «وتنفعل عندما تلمس الواحدة الأخرى مصادفة : لأنها فى هذه الحالة ليست واحدة» . شبيها بذلك مؤخرا يقرر فى نفس الفقرة أن «الخلق ينتجه المس» . إن العلاقة الوحيدة بين ذرة وذرة هى علاقة التماس ؛ فالتماس هو الذى يستطيع

أن يبعدها الواحد عن الآخر وتجملها تطير مفترقة مرة ثانية ، والتماس هو صورة اتحادها ، وذلك إذا ما بقيت سويا . وفى كلمات أخرى ، فان تتحد الذرات إطلاقا على هذا الشكل حتى تندمج كل فى الأخرى أو تفقد هويتها فى «ذرة واحدة» جديدة تكونها على هذا النحو . ومهما يمكن لها أن تحزم عن قرب ، ومهما تداخلت أشكالها متناسقة الواحدة فى الأخرى بالضبط ، فإنه يوجد على الدوام بينها « مسافة » لمكان فارغ . إن هذه الفكرة لذات أهمية بالدرجة الأولى لفهم النظرية الذرية القديمة وهى تقف فى تناقض بين مع الأفكار الحديثة . فبالنسبة للقدماء كان إرتباط الذرات على الدوام مجرد إرتباط تجاور . وكما رأينا ، وصل أنا كساجوراس (Anaxagoras) إلى حد ما فى نظريته عن « المزيج » على مقربة من فكرة المزيج الكامل ، الذى تفقد فيه حيوية المكونات الأصلية فى الجوهر الجديد ، ومثل هذا هو بالطبع الفكرة الجذرية للنظرية الحديثة عن الإرتباط الكيميائى . ولكن عند ليوقبوس (Leucippus) ومن تبعوه كان مثل هذا التصور مستحيلا : إنه كان سيكون بحق تناقضا مع المبادىء الغاية فى الأساسية ، لأنه كان سيكون تغيرا للجوهر الأولى ، الذى كان بالضرورة سيغنى الدوام النهائى للحقيقة . تنتج الذرات فى تجاورها مايكون فى الظاهر « واحدا » : لكنه ليس هكذا فى حقيقة أمره ، فهو ليس مادة متصلة ، بل مادة فى ذرات ضئيلة متجمعة سويا ولكنها منفصلة بمسافات لمكان فارغ ، بين كل واحدة منها . « فمن الواحد فى المعنى الدقيق لم تستطع الكثرة أن تنتج ، ولا الواحدة فى معناها الكامل من الكثير ، لأن ذلك مستحيل » .

وفيما يختص بليوقبوس (Léucippus) فإن نقطة ثانية ليست أقل أهمية مسئولة فقط وقد ذكرها أرسطوطاليس (Aristotle) : « تخلق الأشياء كلها » ، يقول لنا ، « بتعقد الذرات وتذبذبها » (περιπάλαξις). تشبه الكلمة للمرة الثانية

واحدة من مصطلحات ليوقبوس (Leucippus) الفنية والوصفية بشكل خاص، وعلى الرغم من أن المذهب بلغ أهميته القصوى فقط عند ديموقريطس (Democritus) أو حتى عند أبيقور (Epicurus)، فإنه لايبدو أن هناك سبب لإنكار إقتراحه لليوقبوس (Leucippus). إن حركة الذرات أبدية ؛ وعلى هذا فحتى عندما تكون على إتصال بعضها بالبعض الآخر فى جسم مركب، وحتى حين تكون متصلة إتصالا ماديا بامتداداتها كل نحو الآخرى، فإن حركاتها تظل مستمرة، تستمر الذرات فى أداء نتوءات ضئيلة، أعظم أو أقل طبقا للنسيج المركب، مصطدمة الواحدة بالأخرى فى فترات صغيرة من الزمن، ومتراجعة ثانية لكى تصطدم مرة أخرى: إن كل جسم مركب، وكل «شىء» نستشعره بحواسنا فى حالة دائمة من التذبذب الذرى الداخلى. لقد قدر لهذه الفكرة النفاذة بشكل غير عادى، وهى التى تبدو بحق سبقا رائعا لمعتقدات العلم الحديث، أن تلعب دوراً مهما فى النظريات الذرية للحركة: ولايظهر أن ليوقبوس (Leucippus) إستخرج نتائجها، ولكن يمكننا بأمان أن نثق بتقرير أرسطوطاليس (Aristotle) بأنه كانت لديه الفكرة.

فإذا تكون المركب مرة، يكون الفراغ فى تكوينه العامل المقرر فى مصيره: إنه طبقا للفراغ يحدث التحلل والفناء وكذلك يزداد أيضا، من خلال دخول الجزيئات الصلبة (أى . الذرات).. يقارن أرسطوطاليس (Aristotle) فكرة إمباذوقليس (Empedo. les) بنظرية المسام، التى قد يكون ليوقبوس (Leucippus) بحق مدينا بها بكثير من طبيعياته. وليس من الصعب فهم ذلك. فى المسافات الصغيرة للمكان الفارغ فى المركب ستدخل ذرات جديدة هاربة من الخارج. أحيانا سيجعلها، شكلها أو وضعها أو ترتيبها، مناسبة لأن تصبح معقدة بدورها وتزيد حجم المركب. وطالما يحدث هذا فإن الشىء ينمو. لكن فى بعض الأحيان

قد يدخل جزيئ غير مناسب للإنضمام للمركب فى مسافة مكانية بسرعة مالدرجة أن قوته ستشطر الجسم المركب ، وستخفف تماسك الذرات الأصلية وستحطم تجاورها : فإذا كان الإنحلال المنتج على هذا النحو خفيفا نسبيا ، فإن تغير المكان قد يكون وقتيا ،أو ربما يشطر جزءفقط من المركب ويحدث تقليلأو إضمحلال (φθίνειν) ، وهو عكس عملية النمو ،لكن قد يحدث وخاصةإذا كان المركب قد أنهك فعلا « بضربات»كثيرة من هذا القبيل أن تصبح القوة الجديدة قوية بدرجة كافية لتكسرها كلية : ثم سيتبع التحلل : وسيصبح الجسم المركب محطا ، وسيتوقف عن الوجود ، وستصبح الذرات المكونة لها «طليقة» مرة أخرى أوتدخل مركب جديد نوعا ما . فالخلق ، والنمو ، والإضمحلال ، والفناء هى على هذا المراحل المتعاقبة فى تاريخ الجسم المركب « لكون كل واحدة جزءاً من «صورة»لتجميع أو « إنحلال » ذرى ، لكن حتى بمعزل عن هذه الهجمات من الخارج ، قد يتغير الجسم المركب أيضا ليس ،نتيجة دخول ذرات جديدة الآن ،بل لتبدلوضع أو ترتيب تلك التى تكونها فعلا . فنتيجة لضربة خارجية أو بمجرد تغير عن طريق الإنعكاسات فى أثناء الاهتزاز الداخلى ، قد تتبدل الأوضاع المطلقة أو النسبية للذرات المكونة ، وبعد ذلك سيحدث تغير فى الجسم الذى سنشعر به فى أثره الحسى : سيتغير شكل ، أو لون ، أو صوت أو رائحة ، أو طعم الشىء . ومرة ثانية ستتكون تفاصيل هذه الفكرة فى وقت متأخر ، لكن يبدو أن ليوقبوس (Leucippns) قد أرسى الأساس .



إن تصور طبيعة الذرات برمته ، وحركاتها ، وتركيباتها عميقة بشكل غير عادى ومملوءة بالنظرة العميقة . وعندما يتم التحقق من أنه يأتى من رائد ، تالية

لنظريات مختلفة كل الإختلاف فى خاصيتها ، فمن الملاحظ أنه سوف يكون قادراً ليس على مجرد الوصول الى التصور الرئيسى الذى عن طريقه كان بإمكانها أن تصل إلى اتفاق ، بل صياغته فى تفسير للطبيعة الأساسية للكون غاية فى الدقة والحساسية ولكنه مع ذلك موجز . ومازال الكثير الذى يجب أن يعمل فى طريق التطور والإضافة ، إن جميع الأفكار الرئيسية عن الطبيعة وعن سلوك الذرات موجودة منذ البداية فى نظرية ليوقبوس (Leucippus) وإن لم تكن فى صورة منتقاة .

نشأة الكون : خلق العوالم

لقد بدا من الأفضل فى الفصل الأول الا ندخل فى جزيئيات النظريات الأولى التى تبحث فى نشأة الكون ، والسبب في هذا أنه يمكن دراستها بسهولة فى مكان آخر وأن مجموعة التفاصيل المتضمنة سوف تطغى على المسائل الرئيسية . ولنفس السبب سيكفينا هنا أن نعين مصدر أفكار ليوقبوس (Leucippus) الرئيسية عندما نصل إليها ، وأن نتخذ نظريته عن نشأة الكون نقطة بداية ، وهى الأساس الذى كان على معتنقى النظرية الذرية أن يبنوا فوقه . ويعطينا ديوجنيس (Diogenes) تقريرا كاملا عن الآراء الرئيسية عن خلق العوالم ويؤكد هذا ببعض التفاصيل ملخص عن جزء من« نظام العالم الأعظم » ، الذى تبقى لنا ، وملاحظات قليلة عند الرواة . وإنه يعبر عنه جوابا فى مصطلحات عصر متأخر ، ولكنه بلاشك يحتفظ بأفكار ليوقبوس (Leucippus) بدقة كافية ، ويوجد هنا وهناك آثار متضمنة لما يجب أن تكون قد كانت عليه لغته عينها :

« يقول أن الكل لانهائى ، وأن جزء منه مملوء وآخر فارغ ، وهذه هى العناصر . ومن هذه يتكون عدد لانهائى من العوالم فيه تنحل . وتنتج العوالم على هذا النحو ، إن أعدادا هائلة من الذرات من كل الأنواع والأشكال تنقل بانفصالها من اللامتناهى (κατ' ἀποτομὴν ἐκ τοῦ ἀπείρου) إلى فراغ عظيم : فهى تتجمع سويا وتتكون فى دوامة (δίνη) واحدة ، فيها ترتطم كل واحدة بالأخرى وتدور فى طرق شتى ، وتنفصل ، الشبيه ينضم إلى الشبيه وعندما تفقد قدرتها على الدوران فى توازن بسبب التزاحم ، تتجه الأجسام الناعمة إلى الفراغ الخارجى ، كما لو كانت أمتصت إلى الخارج ، لكن البقية تظل سويا وتغدو متشابكة ، توحد حركاتها كل بالأخرى وتكون نوعا من الكتلة المركبة الدائرية الأولى :

وتقف هــذه الكتلة بعيدا كغشاء من نوع ما ، محتويا فى ذاته عــلى ذرات من كل الأنواع . وحينما تدور بفضل مقــاومة المركز ، يصبح الغشاء رقيقا فى كل جوانبه ، حينما تنساب الأجسام المتلاصقة سويا باستمرار بسبب الإتصال خلال الدوامة . وهكذا تخرج الأرض إلى الوجود ، عندما تبقى الجزيئيات ، التى إنتقلت ناحية المركز ، سويا . ومرة أخرى يزداد الغشاء المحتوى ، وحينما تنفصل الأجسام الخارجية وتنضم إليه : وحينما تتحرك فى دوامة ، فإنها تضيف إلى نفسها كل ماتلمسه . فبعض هذه الأجسام ينسجم ويصنع كله مركبة ، تكون فى بداية أمرها مائية وطينية ، لكنها بعد ذلك تصبح يابسة ، حينما تدور مع دوامة النسق الكلى ، وبعدها عندما تشتعل ، فإنها تكون المادة الأجرام السماوية » .

عند هـذه النقطة تستمر الرواية فى تناول المسائل الفلكية ومواجهة أرضنا والنتائج المترتبة فى فقرة من الأفضل أن نفرد لها حديثا منفصلا ، وبعد ذلك يصل إلى النتيجة : « وتماما مثل خلق العوالم ، هكذا يحدث نموها ونقصانها وانتهاؤها طبقا لنوعا ما من الضرورة ، لكنه لايوضح لنا ماهية ذلك » .

هناك نقاط كثيرة فى هذه الرواية تتطلب تعليقا ، فاذا كان فى الإمكان الحصول على فكرة واضحة لتصور ليوقبوس (Leucippus) ، فان ذلك سيضع أساسا متينا لفهم النظريات المتأخرة . تشتق الفكرة الكامنة « الكل » اللانهائى بأنه يحتوى على « عنصرين » « المملوء » و « الفارغ » بالتأكيد بشكل مباشر من المبدأ الأصلى للنظرية الذرية ، وإنه لمن الواضح تماما أن هنا ، يعتبر « الفارغ » هو ذلك الذى يكون ، حيث لا توجد مادة ، ويكون « العنصران » متبادلين بالتبادل . ولكن يجب أن نتذكر أنه بسبب الحركة الأبدية للذرات ، تبادل « المملوء » و « الفارغ » مكانيهما باستمرار : سيصبح المكان الذى كان مشغولا فى لحظة ما فارغا فى اللحظة الأخرى والعكس تماما . ويتبع ليوقبوس (Leucippus) هدى جميع الفلاسفة

السابقين فيما خلا هيراقليطس (Heraclitus) وبارمنيديس (Parmenides) فى الإعتقاد بأن « عالمنا » ليس فريدا ، لكنه واحد من كثير ، وحقا واحد من عدد لانهائى من عوالم متشابهة . وسيكون ذلك بالنسبة إليه استنباطا طبيعيا من لانهائية الذرات والمكان : وليس هناك سبب لماذا يكون على الذرات أن تتجمع لتكون عالما فى وقت ما أو فى جزء ما من المكان أكثر منها فى وقت آخر وزمان آخر : لكن الفكرة تشكل جزءا من رواية نشأة الكون ، ونجدها فعلا عند أنا كسيماندر (Anaximander) . أما النقطة التالية فهى غريبة وتبين تمسك ليوقبوس (Leucippus) الشديد بالتقاليد . ويبدو أنه إعتنق الفكرة القائلة بأنه فى الأصل تحركت الذرات فى مكان فارغ متحدة فى كتلة من مادة يسميها « اللانهائى » (Τὸ ἄπειρον). وليست هذه الفكرة اللامتناهية بالتأكيد جوهرية للنظرية الذرية ، فإنها بحق غير مقبولة لديها ، لأن الذرات فى حالتها ماقبل الكون يتصورها الإنسان بشكل أكثر طبيعية إلى حد بعيد ، كما هو الحال فى النظريات المتأخرة ،متناثرة بحرية خلال كل المكان اللانهائى ، لكن ليوقبوس (Leucippus) بلاشك رغب فى ربط نظريته الجديدة بآراء سابقة . وأن يستعيد بحق كل من تصور أنا كسيماندر (Anaximander) «اللانهائى» و «مزيج» أنا كساجوراس (Anaxagoras) الأحدث . فلا أقل،فلن يكون الصواب أن نتصور كتلة ليوقبوس (Leucippus) الذرية كملاء (plenum) جسمى كامل : وحتى فى حالته الأصلية هذه لايجب أن يكون هناك مسافة من «الفراغ» بين ذرة وذرة وكذلك الحركة. من هذه الكتلة المتراكمة يحدث من وقت إلى آخر أن « ينفصل ويهوى فى فراغ عظيم » عدد هائل من الذرات ، وهو جزء ، حتى الآن مكان خال ، لهذا صالح

لخالق عالم . عند هذه النقطة يفترض إختيار ديوجنيس (Diogenes) للكلمات أنه يقتبس كلمات ليوقبوس (Leucippus) ذاته ومرة ثانية تذكرنا فكرة تفتت كتلة الذرات « بانفصال الأضداد » عند أنا كسيماندر (Anaximander) من « اللانهائى » وباقتراب أكثر بانفصال « البذور » فى نظرية أنا كساجوراس (Anaxagoras). وعندما أصبحت النظرية الذرية أكثر تحررا من التقليد ، إختفى أيضا هذا التصور المترتب « اللانهائى » .



إن فكرة « الدوامة » ($\delta\iota\nu\eta$) هى خاصية المدرسة الذرية فى كل مراحلها ، لكن الرواية التى أعطاها ديوجنيس (Diogenes) عند تكوينها وتطورها غامضة . وسيكون من الأفضل أن نتناول بعض الصعوبات التى تسببت فى إبرازها فى ضوء نظريات ديموقريطس (Democritus) ، ؛ لكن الصورة العامة يمكن إلتقاطها . أما تصور « الدوامة » فهو فى الحقيقة موجود فعلا عند أنا كساجوراس (Anaxagoras) ، لأن عنده كانت الحركة الدائرية هى التى أوصلها « العقل » فى الأصل بأجزاء « المزيج » ، والتى حوفظ عليها بعد أن كانت قد قطعت لتكون عالما . تستمد الفكرة بلا ريب من المظهر الفعلى للسموات على إعتبارها المظهر الداخلى للفلك الأجوف ، الذى تتحرك فيه الأجرام السماوية فى دوائر .

وبالنسبة لعلة « الدوامة » — أى السبب ، أعنى ، لماذا يكون على هذه الكتلة من الذرات أن تكون حركة دائرية ، إستطاع ليوقبوس (Leucippus) للمرة الثانية أن يقول فقط ، وذلك إذا كان حقا قد حدد سببا على الإطلاق ، أنها « الضرورة » ، وهى التى يحتمل أن يكون قد عنى بها هنا أيضا ليس القوة العشوائية بل العملية الطبيعية للعلة والمعلول . وتتحرك الذرات طبقا لقانون خاص بوجودها

سوف يكون عليها أن تتحدفى فراغ فى كل أنواع التشكيلات وقد تكوزواحدة من هذه « دوامة » : فإذا كانت كذلك فتكون النتيجة « كونا » .

فاذا تكونت « الدوامة » مرة فيحكم تمييز أربع مراحل بوضوح فى المرحلة الأولى تؤثر حركة « الدوامة » جميع الذرات بشكل منسجم ، ولكنها تظل محتفظة بحركتها الأصلية أيضا وتدور «مرتطمة دائرة فى كل الأشكال والطرق» . ويعبر عن النتيجة العامة بحدود مألوفة فى علم الكون عند أنا كساجوراس (Anaxogoras) : « تنفصل » ($\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) الذرات و « ينضم الشبيه إلى الشبيه » . والآن فإن المعنى واضح لأنا كساجوراس (Anaxagoras) بشكل كاف : «فالشبه» هو للجوهر ، فتنفذ البذور المتشابهة فى جوهرها الغالب خارجة من « المزيج » وتتجمع سويا : ولكن ماذا يمكن أن يعنى هذا بالنسبة لفلاسفة المذهب الذرى، الذين تجانست جزيئياتهم جميعا بشكل تام فى جوهرها ؟ فلابد الإشارة أن تكون النقاط الوحيدة التى يمكن أن يكون فيها إختلاف بين الذرات ، باعتبار كل على حدة، أعنى، من ناحية الشكل والحجم . تتجمع تلكم الذرات ذات الشكل المتشابه : الأكثر كبرا مع الأكثر كبرا . والأصغر مع الأصغر . ويستخرج التصور بوضوح التوضيح المشهور الذى يعزى إلى ديموقريطس (Democritus) ، لكن من المحتمل أنه كان شائعا بين فلاسفة الذرة : « لأنه بين الحيوانات أيضا تتجمع القطعان المتشابهة مع شبيهتها » ، اليمام مع اليمام ، وطيور أبى منجل مع طيور أبى منجل وهكذا دواليك بالنسبة للحيوانات الأخرى : وبالمثل فى حالة الأشياء الغير الحية ، كما نرى فى حالة البذور فى الغربال والحصى على الشاطىء : لأنه فى دوران ($\delta\hat{\iota}\nu o s$) الغربال تنتظم بذور الباقلاء فى معزل مع بذور الباقلاء وبذور الشعير مع بذور الشعير والقمح مع القمح ، وبحركة الأمواج تدفع الأحجار الكبرى إلى نفس المكان

مع أحجار أخرى كبيرة والأحجار المستديرة مع المستديرة كما لو كان التشابه بينها قوة جذابة . إن الإشارة فى المثل الأخير إلى الحجم والشكل على أنها العناصر المعينة واضح ، وهناك مشابه تماما إلى المعلول الأول للدوامة .

أما المرحلتان الثانية والثالثة فهما أكثر صعوبة فى فهمها ، ولكنهما ليستا ، كما أعتقد ، مختلطان حقا فى الفكر . كانت الذرات فى حركتها الحرة الأصلية خارج الدوامة « فى توازن » (ἰσόρροπα) : أى أن « ميلها إلى الحركة فى اتجاه واحد » ، كما بين برنيت بكل وضوح ، « مساو تماما لميلها إلى الحركة فى أى إتجاه آخر » . لكن الإتجاه الموحد الآن للدوامة قد أنتج تزاحماً (πλῆθος) ، الذى من شأنه أن يعوق الممارسة الحرة للحركة الأصلية فى كل الإتجاهات . فتكون النتيجة أن الذرات « الدقيقة » ، أى « الأصغر » ، بالتصور الذرى المميز المستخدم لشرح كل حركة إلى أعلى ، تحشر بين الذرات و « تضغط إلى الخارج » إلى الفراغ الخارجى . أما الذرات الأكبر فتختلف و « تبقى سويا » ، فبتشابكها وتوحيد حركاتها (συγκατατρέχειν) ، تشكل نفسها فى « الجسم الكروى الأول » . ففى نهاية المرحلة الثانية يجب علينا إذا أن نتصور « الدوامة » على أنها مملوءة بإحكام أكثر أو أقل بهذه الكتلة من الذرات الأكبر ، التى تفصلها بشكل تأكيد مسافات من الخلاء ، محتفظة كل بمفردها بشىء من حركتها السابقة فى كل الاتجاهات ، ولكن جميعها تتأثر بالحركة الدائرية الفريدة للدوامة ويصف ليوقبوس (Leucippus) هذه الكتلة وصفا منمقا على أنها « غشاء » (ὑμήν) ، « ويقف بمعزل (ἀφίστασθαι) كتشكيل فردى وسط الحركة العفوية للعالم المحيط : فهى تحتوى فى ذاتها على ذرات من كل حجم وشكل .

أما فى المرحلة الثالثة فإن معلول الحركة الدائرية يصبح أكثر تحديدا ، ولقد

صنع النقد الحديث كثيرا فى توضيح مفردات روايتنا الشديدة الغموض . وكما يخبرنا أرسطوطاليس (Aristotle) ، أن تصور الفلاسفة الذين تكلموا عن الدوامة، على غرار دوامة ريح أو ماء . من هـذا تلى نتيجتان : فى المحل الأول يجب أن نتصورها كحركة أفقية ، وليست رأسية ، حتى أن الحركة من المركز إلى الخارج أو العكس ليست حركة « إلى أعلى » أو إلى أسفل » . وفى المحل الثانى ، يجب ألا نتصور أى منها كتجمع من ذرات غير مترابطة ومستقلة أو قطع صغيرة من مادة مركبة ، تحركها فى دورها قوة خارجية ، ولا على الجانب الآخر كممتلكة لارتباط أو صلابة كاملين لإدارة عجلة أو طبق صلبين . فأجزاؤه المكونة مستقلة بمعنى أنها على الدوام تتقاطع بالتبادل بمسافات من مكان فارغ ، ولكنها متصلة بناء على تماس (ἐπαφαυσις)ذرات متجاورة تبقى خلال الدوامة . وفى كلمات أخرى إن الكتلة « الكروية » جسم دوّار بنوع من الليونة التى تنتمى ، مثلا ، إلى عجلة مصنوعة من درع حديدى — وحتى هذا حقا سيكون أيضا تصويرا متزمتا وتعطى فكرة الدوامة المائية أفضل فكرة . وكون هذا على هذا النحو فإن الحركة الدائرية أسرع وأقوى عند الحافة الخارجية ، وهنالك من المستحيل على أى ذرة أو نواة ذرية أن تقاوم الدوامة . وبفضل سلسلة الذرات المتجاورة تنتقل الحركة من الحافة الخارجية إلى المركز ، ولكن كلما كان وازداد إقترابها من المركز كلما أصبحت أكثر ضعفا وبطءاً : وعند المركز ذاته توجد إمكانية حدوث «مقاومة» تامة للدوران . وكما قد تكون عليه إذا حالة العصى بعد إلقائها فى دوامة مائية ، تميل الذرات الأكبر والنوى الذرية الأكثر صلابة التى تكونت الآن طبقا لنسبة حجمها إلى التجمع اتجاه المركز : ويعطيها حجمها القدرة على مقاومة الدوامة ونجدها تتجمع حيث تكون المقاومة فى غاية السهولة . وتترتب على ذلك نتيجتان . من جهة يرق الجزء الخارجى من الغشاء ، حيث تترك فيه فقط تلك الأجسام

« الأدق » و « الأصغر » التي تبذل أقل مقاومة والتي تحملها الدوامة ، ومن جهة أخرى تصبح الكتلة الثابتة نسبيا في المركز أكثر وأكثر تماسكا وتكون ماقد يوصف لأول مرة « بالأرض » . ويبرز الآن تمييز محدد بين الجسم المركزي هذا و « الغشاء » الخارجي ، الذي يصبح مع ذلك مستقلا بشكل محدد في خاصيته ووضعه ، على الرغم من كونه على إتصال به على الدوام بسبب « التجاور » الذرى.

تختص المرحلة الأخيرة فقط بتطور « الغشاء » الخارجي . فهو لا يستقبل مزيدا من الإضافات من داخل الفلك وهو في ذاته يحق تخلخل كلية ، محتويا فقط على « أدق » الأجسام : ولكن في أثناء دورانها تجذب « أجساما » — للمرة الثانية من المحتمل ، ذرات ونوى ذرية — من الكون الخارجي . وتدخل هذه في دوامة ، وباتحادها في مركبات الواحدة مع الأخرى ، تكون كتلا ضخمة ، التي عندما تجف بالتدريج وحتى عندما تشتعل بسبب سرعة الدوامة . تصبح الجوهر الناري للشمس ، والقمر ، والنجوم . عندئذ يكمل الكون ، ويبرز « عالم » كما نعرفه ، ولا تضيف الرواية ، كما كان من الواجب أن يكون قد إعتقد ليوقبوس (Leucippus) أن المسافة بين الغشاء الخارجي والأرض تمتلىء تماما ويكون الهواء المتداخل حلقة الوصل .

*

* *

في نشأة الكون عند ليوقبوس (Leucippus) يوجد ، كما لوحظ بالصدفة ، أوجه كثيرة تعيد إلى الأذهان آراء أناكساجوراس (Anaxagoras) بل أنها تعود إلى التأملات الأولى للفلاسفة الأيونيين . وقد يسمى بحق « رجعية » بمعنى أن ليوقبوس (Leucippus) رغب هنا ، كما هو الحال في مواضع أخرى في أن يربط نفسه عن كثب بتقليد فلسفي سابق . ولكن من الواضح بالتأكيد أنه بكل

هذه المحافظة إستطاع أن يقدم عملية خلق العالم فى الدوامة بطريقة هى فى جوهرها خاصة به ، تبلورت بشكل طبيعى من مجادلاته الرئيسية وبذا إكتسبت تماسكا وخاصية علمية لم تمتلكها أبداً من قبل . ولم تعد الدوامة بالاعاقة ، شكل مفروض من الحركة ، ولكنها واحدة من الدوامات الكثيرة التى تنتج بشكل طبيعى من الحركة الذرية الحرة ؛ ولم تعد معلولاتها عشوائية ، لكنها مستنبطة بدرجة عالية من التخيل الدقيق من معلومات خاصيتها : ويعزى الان إنضمام « الشبيه الى الشبيه » وتجمع جزيئيات الأرض الكبيرة فى المركز ، واندفاع الجزيئيات الأثيرية الخفيفة إلى الحافة الخارجية إلى « ضرورة » التى هى ليست قوة خارجية ، بل الظهور الطبيعى للتعليل . وتتميز أصالته ليس بتخيل جديد تماما ، بل بتكييف الآراء السابقة يدعم بها موقفه الرئيسى ، ويشرحها بواسطته . وقد يلاحظ أولئك المهتمين بسبق الأفكار الحديثة تشابها متميزا فى جملتها للتصورات الرئيسية « للفرض الغامض » ، وسيواجهون مرة ثانية بفكر جفاف أو إشتعال الأجسام الصلدة بسبب سرعة حركة الدوامة . وباختصار ليست نشأة الكون عند ليوقبوس (Leucippus) محاولة للخروج على التقليد السابق ، بل لتوفيق ذلك التقليد مع ظروف جديدة . وهى تدل على قدرة ملحوظة جدا على التكيف وهى ليست خالية من النظرة التنبؤية .



يمكننا الآن أن ننتقل إلى تفاصيل العالم المكونة على هذا النحو وهى التى إنبثقت فى الغالب من القسم الصغير من رواية ديوجنيس (Diogenes) التى سبق حذفها : « إن مدار الشمس هو أبعد المدارات طراً ، فى حين أن مدار القمر هو أقربها إلى الأرض ، أما مدارات الأجرام السماوية الأخرى فهى واقعة بين

هذين المدارين . ويشتعل الجميع طبقا لسرعة حركتها ، وتستمد الشمس أيضا اللهب من النجوم ؛ ولكن للقمر نصيب صغير من النار . وتكسف الشمس وتخسف القمر (ويحدث طمس البروج السماوية) نتيجة لميل الأرض فى إتجاه الجنوب ؛ وتكون المناطق الشمالية على الدوام تحت الثلوج وتصبح باردة ومتجمدة . ونادراً ماتكسف الشمس فى حين أن خسوف القمر يحدث باستمرار لأن مداريهما غير متساويين » . فالأرض إذن هى مركز العالم . ولقد إعتقد جميع الفلاسفة الأوائل فى فكرة مركزية الأرض ، فيما عدا الفيثاغوريين ، الذين إعتقدوا فى « نار كبرى » فى المركز . ولم يعارض ليوقبوس (Leucippus) التقليد العام ، وبوضعه الأرض فى المركز إستطاع أيضا أن يشرح كيف أنها كانت مثبتة بواسطة « مقاومة المركز » ، وعلى هذا فبكونها ثابتة لاتتحرك تظل صلبة ورطبة . وفى مدارات على مسافات مختلفة من الأرض دارت حول القمر ، والنجوم ، والشمس . ويعتبر هذا تناقص مباشر مع النظرة التقليدية ، التى وضعت مدار النجوم خارج مدار الشمس ، لكن أنا كسماندر (Anaximander) إعتقد فيها ، وسبب تبنى ليوقبوس (Leucippus) لها كان لاشك فيه لدرجة أنه يجب أن تكون مشتعلة تماما ويجب على ذلك أن توضع حيث تكون سرعة الدوامة على إشدها ، على إعتبار أن الشمس تعطى ضوء أكثر مما تعطى . يتضح من نظرية الخسوف والكسوف ، كنتيجة لمرور الشمس والقمر خلف الأجزاء الشمالية المرفوعة للعالم ، أن أعتبرت جميع المدارات الثلاثة أفقية مع الأرض وليست عمودية ، كما كان متصورا فى العادة : فمن الضرورى لهذا السبب أن يتخيل « الدوامة » واقعة فى مسطح أفقى . ولايوضع تمييز بين النجوم الثابتة والكواكب ، بالرغم من أن هذا من جهة أخرى كان قد لوحظ منذ وقت طويل . ولايمكن بسهولة تفسير التقرير الذى يقول أن الشمس « أيضا تشعلها (ἐκπυροῦσθαι) النجوم » ، ولكنه

لم يقصد به بلا ريب تفسير لمعانيها الفائق ، ومن المحتمل أن يكون على صلة بوجهة نظره الذرية العامة : وبالضبط كما يمسك « الغشاء » جزيئيات من الخلاء ليكون وقوداً للأجرام السماوية بشكل عام ،وهكذا فمن المسلم به فإن الشمس فى مدارها جذبت النار من النجوم المجاورة — ولكن الفكرة لاتتضح بدون شرح أكثر مما لدينا . لاتحصل القمر بوضوح على ضوئها من الشمس، حتى كما كان أنا كسياندر (Anaximander) قد إعتقد ، لكن ببساطة لديها « نار أقل » . وهناك كثير من السذاجة فى كل هذا على مايبدو ، لكن من الممكن لرواية أكل لأسباب ليوقبوس (Leucippus) أن توضح السبب فى تراجعة فى أمثلة كثيرة جدا إلى الأفكار التى عفى عليها الزمن . كما إن فكرته عن شكل الأرض ووضعها ونتائجها تعتبر أكثر صبيانية تقريبا . فشكل الأرض ذاتها مثل « الطبلة » ، أى أنها ذات شكل منبسط وهو ماربطه نوعا ما بالرق (tambourine) : لقد كان شكل الأرض على الدوام مسألة تقليدية للخلاف بين علماء الكون ، ويعود ليوقبوس (Leucippus) مرة أخرى لفكرة أنا كسياندر (Anaximander) ، الذى وصف الأرض بأنها « كطبلة » ، إنحدرت إلى أعلى نحو الشمال وإلى أسفل نحو الجنوب ، لأن الجو فى الأجزاء الجنوبية كان دافئا وعلى هذا فهو رقيق فى نسيجه، حتى أنه فى الشمال بارد ومتجمد ، وعلى هذا أكثر صلابة وأفضل قدرة على حمل الأرض : فالفكرة للمرة الثانية بدائية . ولكن ليوقبوس (Leucippus) يحاول أن يؤيدها وذلك فيما يتصل بنظرياته الذرية والكونية العامة. وإلى إنحدار الأرض هذا يعزى كسوف الشمس وخسوف القمر ، اللذان يحدثان عندما يمران خلف المناطق الشمالية ، وبالمثل تبدو دورة البروج السماوية معتمة لأن السبب فى ذلك بوضوح هو أن الأرض ذاتها منحدرة بالنسبة له: كان أنا كسيانيس (Anaximanes) قد أستخدم فعلا نفس الفكرة لتفسير الليل ، لكن أنه كان على ليوقبوس

(Leucippus) أن يلجأ إلى الفكرة القديمة عن الكسوف والخسوف فهذا أكثر وضوحا حيث أن كلا من إمباذوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) كانا قد فسراهما على نحو صحيح . فخسوف القمر الأكثر تكرارا يعزى إلى إقتراب مداره الشديد مع الأرض وبالتالى قصره النسبي .

كذلك ناقش ليوقبوس (Leucippus) بدون شك الظواهر المتيورولوجية بطريقة الفلاسفة الأول التقليدية . لكن كل ما تبقى لنا هو تفسيره للرعد ، الذى يعتبر ذو أهمية بصفة رئيسية لأنه مختلف بشكل مميز عن تفسير ديموقريطس (Democritus) : « عندما تسقط النار التى تمسك فى السحب الكثيفة جدا ، تنتج ضربة عالية من الرعد » . مرة أخرى يأتى هذا الإعتقاد البسيط من أنا كسياندر (Anaximander)

بالمقارنة بروعة وأصالة نظرية ليوقبوس (Leucippus) الذرية الرئيسية ، تبدو فلسفته عن الكون مخيبة للظن وينقصها الإستقلال . فهو لا يظهر تمسكه المتطرف فى إحتفاظه بنظريات المفكرين السابقين فحسب ، بل ، وذلك على أى حال فى تفاصيل نظامه العالمى ، تحفظه المتعمد فى إغفاله للأفكار الحديثه وعودته إلى أفكار أنا كسياندر (Anaximader) وأنا كسيمانيس (Anaximanes) التى عفى عليها الزمن . ويعتقد برنيت (Burnet) حقا أن فلسفته الكونية كلها تقوم أساسا على الأفكار الأيونية وسوف تفسر على أساس أن ليوقبوس (Leucippus) كان غير راغب فى قبول فلسفة كونية من الإيليين ، الذين كانوا ، وذلك بالرغم من أن آراءهم كانت مختلفة جدا عن آرائه ، قد إقترحوا عليه مع ذلك الفلسفة الذرية ، ولرغبته فى جعل نظرياته مختلفة باستمرار عن نظريات أصحاب مذهب الكثرة ، دفع بالضرورة إلى العودة إلى آراء الأيونيين . لكن من المؤكد ، إذا

كان للتحليل الذى سبق أن أعطيناه أن يكون صحيحا ، يجب علينا أن نميز تمييزا كبيرا بين النظرية الرئيسية لخلق العالم والتفاصيل الفلكية المترتبة. فى الأولى، بالرغم من أنه ليس هناك شك كثير يقترح ، ويعزم اقتراح ، الآراء الأيونية ، فمن المستحيل إنكار إما العلاقة الوثيقة جدا لنسق ليوقبوس (Leucippus) بنسق أنا كساجوراس (Anaxagoras) ، أو العبقرية التى كيفت النظريات السابقة لتناسب الأوضاع الجديدة للنظرية الذرية. أما فيما يتعلق بالنظرية الرئيسية ، فقد يكون من الأصوب القول بأن ليوقبوس (Leucippus) ، تماما كما حدث فى نظريته الذرية ذاتها ، رغب فى أن يظهر كوسيط بين سابقية . وبنى بالتالى رواية قصد من كثير من تصوراتها أن تذكرنا بآراء الفلاسفة الأول ، أصحاب مذهب وحدة المادة وعلى الأخص أنا كساجوراس (Anaxagoras) . ولكن مع كل ذكرياتها تصور الكل مباشرة على أساس نظريته الذرية ، وكلما ازداد بحثنا فى التفاصيل وثوقا كلما إزدادت النظرة الفاحصة التى استنفذت بها بحثا وضوحا : فمن المؤكد أن تكون قد بدت للنقاد بدون مبرر فجة ، لأنها لم تكن قد فهمت فيها كاملا . لكن تفاصيل نسق العالم تقف سويا على مسطح مختلف وغالبا ماتظهر عمى هو بالتأكيد لايستحقه ماتبقى من نظرياته . فهو ليس فقط يغض الطرف عن نظريات الفيثاغوريين الذين ، بتركهم فكرة مركزية الأرض للعالم، كانوا قد حققوا تقدما فى العلم يمكن مقارنته فى العالم القديم بالنظرية الذرية ذاتها فقط ، لكنه ، وذلك ماهو أكثر جدية فى ضوء أفكاره عن الخلق ، لايستخدم على الإطلاق نظريات إمباذوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) البعيدة النظر فى الغالب . من الصعب حقا أن نبرر هذا العمى ، لكن التاريخ التالى للفلسفة الذرية قد يقترح أن التفسير الحقيقى هو أنه بينما كمن

إهتمامه الأولى فى المبادىء الأولى للنظرية الذرية وفى الإطارات الرئيسية لعلم الكون ، فإنه كان غير مكترث نسبيا بالتفاصيل الفلكية ، وكان قانعا بقبول الأفكار الشعبية الشائعة بدون إعتبار لتخمينات معاصرية الجادة جدا : فليس هناك آثار نافعة لموقف مماثل لدى كل من ديموقريطس (Demecritus) وإبيقور (Epicurus)

٥ ـ النفس ، الإحساس ، ونظرية المعرفة

لقد وصلتنا ملاحظات معينة وذلك فيما يتعلق بنظريات ليوقبوس (Leucippus) عن علم النفس والميتافيزيقا ـــ إذ اجاز لنا إستعمال المصطلحات الحديثة . فنى كل حالة نجده مقرونا بديموقريطس (Democritus) ومن الصعب بقليل معرفة إلى أى حد قد تعزى الآراء فى حقيقة أمرها إلى الاخير على الأرجح : وقياسا على أجزاء النسق الأخرى ، حيث توجد لدينا معلومات أكثر وضوحا ، وبما من الأسلم أن نعزو إلى ليوقبوس (Leucippus) الإطار الأول للأفكار التى توسع ديموقريطس (Democritus) بالتالى فى شرحها .

كان الفلاسفة الأوائل قد تصوروا النفس (ψυχη) على أنها علة الحياة فى الجسم ، وكذلك بعد أن بدأوا التفكير فى الموضوع ، كعلة الإحساس . لقد إعتبروها موزعة على الجسم وأنها بالتأكيد وجود مادى تماما ككل شىء آخر . لذا كانوا من البداية مهتمين بمناقشة الجوهر الذى تتكون منه . لقـــد وصفها أناكسيماندر (Anaximander) ، ولا ندرى لأى سبب ، على أنها « كالهواء » (ἀερώδης) ، وصرح أناكسيمانيس (Anaximanes) ، الذى كان يود بلا شك أن يربط النفس بالجوهر الأولى ، مؤكدا أنها « هوائية » (αερια) . ولنفس السبب سماها هيراقليطس (Heraclitus) «زفيرا» (ἀναθυμίασις) ، وهى الكلمة التى وصف بها مرور كل الجواهر الأخرى فى النار الأولى . وكان أناكساجوراس (Anaxagoras) قد تراجع عن الفكرة القديمة بأنها كانت « مثل النار » ولكن ليوقبوس (Leucippus) عاد إلى فكرة هيراقليطس (Heraclitus) بأنها كانت ناراً . إن سببه مميز ودال على الطريقة التى لاءم بها بين الأفكار السابقة وبين نظريته العامة: لقد تكونت النار من ذات فلكية ، وقرر ليوقبوس (Leucippus)

أنها يجب أن تكون الذرات الفلكية أيضا هى التى صنعت النفس: « لأن « إيقاعات » من هذا النوع يمكنها بغاية السهولة أن تنفذ خلال كل شىء ويمكنها أن تحرك أشياء أخرى بينما هى نفسها تتحرك » . فالفكرة ساذجة ، ولكنها عبقرية . إن الشكل الفلكى هو أقل الأشكال قدرة على البقاء فى ثبات وعلى هذا فهو أكثرها قدرة على التحرك : فالنار فى العالم الخارجى والنفس فى داخلنا هى أكثر الأشياء المتحركة التى نعرفها : لذا من الواجب أن يتكون كلاهما من ذرات فلكية وأن تتشابها فى الجوهر . زد على ذلك، أنه لا يمكن لشكل فلكى أن يحرك نفسه فقط بل أيضا يحرك أى شىء قد يكون من ضمن محتوياته : فذرات النفس الفلكية الموزعة على الجسم والمتدحرجة هنا وهناك فى شكل دائرى تحرك الأطراف ، تماما مثلما سيحرك المرمر دمية صغيرة ، وبهذه الطريقة إنها النفس هى التى « تعطى الأشياء الحية قدرتها على الحركة » . تبدو المادية الشديدة للفكرة غريبة علينا ، ولكن إذا سلمنا به مرة ، يصبح الاســـتدلال دقيقاً وقدر له أن يحتفظ بمكانته عند ديموقريطس (Democritus) .

لقد حفظ أرسطوطاليس (Aristotle) نظرية أخرى لليوقبوس (Leucippus) مثيرة على حد سواء : فلقد اعتقد « أن التنفس هو حد (ὅρος) الحياة » — أى ، أنه عندما يتوقف التنفس، تتوقف الحياة تبعاً لذلك . « لأنه عندما تضغط المادة المحيطة أجسامنا سويا وتعصر إلى الخارج ذرات ذات الشكل الذى يسبب الحركة فى المخلوقات الحية لأنها حتى بذاتها لا تستطيع على الإطلاق أن تظل ثابتة (أى : الذرات الفلكية) ، تأتى المساعدة من الخارج عند ما تدخل عن طريق التنفس ذرات أخرى من نفس النوع . لأن هذه أيضا تمنع تلك الموجودة بالفعل فى الكائنات الحية من الانفصال خارجا ، وذلك بالمساعدة التى تضغطها وتقلصها . وهى تعيش طالما كانت قادرة على عمل هذا » .

تأتى الفـــكرة العامة عن أهمية التنفس للحياة بلا شك من إمباذوقليس (Empedocles) ، ولكن مرة ثانية غير ليوقبوس (Leucippus) بطريقة فذة فكرة عمليتهـا ووظيفتها على خطوط ذرية . يتصور الواحد علاقة الجو المحيط بالمخلوق الحى كمواز بشكل وثيق لعلاقة العالم الخارجى بالعالم المخلوق : إنه فى الحال منبع للإمداد وخطر . فالجسم فى كل آونة معرض للضربات ، التى تميل الى تعطيله و، تعصر إلى الخارج ، ذرات من بنيانه ، ذرات النفس الفلكية والذرات الأخرى كذلك . ولكن لأمد طويل يستطيع بالتنفس أن يدخل إمدادات جديدة من ذرات النفس ، التى لا تضيف إلى حيويتها وتحافظ على قوة حركتها فقط ، بل أيضا تقوم كمانع للصـــدام لتلك الموجودة بالفعل فى الجسم ضد الهجمات المستمرة . لكنه إما عن طريق ضربة مفاجئة ما ذات قوة فائقة ، أو بانعكاس تدريجى فى مدد الذرات النفسية ، وتخرج الحياة من الجسم . إن الفكرة كلها هى تطبيق خاص وحريص لنظرية ليوقبوس (Leucippus) العامة عن النمو ، والإضمحلال ، والفناء .

وتعزو المصادر إلى ليوقبوس (Leucippus) أيضـا بأنه إبتكر النظرية المشهورة عن الرؤيا ، التى كانت بارزة جداً فى النظرية الذرية . ومرة ثانية فإن إمباذوقليس (Enpedocles) بالتأكيد هو المصدر . وسوف نتذكر أن نظرية إمبادوقليس (Empedocies) ، التى تقول أن الرؤيا كانت بسبب ملاءمة الفيوضات من الأشياء فى فتحات العيون ، الشبيه يدرك الشبيه ، وقفت بمعزل عن التيار العام لأفكار الرؤيا ، فهى لم تعمل فى ذلك حسابا للصورة فى إنسان العين (ἔμφασις) كان ليوقبوس (Leucippus) بتبنيه للفكرة العامة القائلة بأن الإدراك يجب أن يكون بسبب الإتصال وأنه يجب لذلك أن يكون هناك « فيض » ما من الشىء إلى العين ، بفضل النظرية الذرية ، قادراً على تفسير ما هو هذا الفيض وربطه

بالصورة التي ترى في العين لقد قال أن « الصور » (εἴδωλα) تفيض ، وهي تتماثل في الشكل مع الأشياء التي تفيض منها ، بمعنى آخر ، الأشياء المرئية ، وتقع على عيون الأشخاص الرائين وأن النظر ينتج بهذه الطريقة » . وقد تتناول هذه الرواية القصيرة بقليل من الإسهاب من معرفتنا العامة للنظرية الذرية . إن الفكرة التي اعتنقها ليوقبوس (Leucippus) عموما عن الفيض المستمر للذرات من الأشياء ، المنشقة أو المعصورة إلى الخارج بضربات خارجية وداخلية ، مكنته أن يفسر دون صعوبة كيف كان بإمكان الفيوضات أن تنشأ . زيادة على ذلك ، استطاع الآن أن يبين أن هذه الفيوضات قد تحمل علاقة مباشرة للشيء الذي منه أتت : لأنها ، كما فسر بعناية أكثر مؤخراً ، قد تكون في الحقيقة نوعا من فيلم ذرى رقيق منبثق من سطح الشيء المرئي ، وعلى ذلك « مماثل له في الشكل » تماما . لقد تصور هذا الفيلم أو « الصور » على أنها تجتاز المكان المتداخل ، تدخل العين وبعدها تصبح ذاتها صورة (ἔμφασις) عينية . لا زالت الفكرة حتى الآن فجة : ولقد قدر لها أن تحذف وتعدل بشكل كبير بواسطة ديموقريطس (Democritus) ، ولكن أبيقور (Epicurus) ، وهو التواق لأن يترك فرصة صغيرة ما أمكنه ذلك لخطأ الإدراك ، عاد إلى فكرة ليست بعيدة كل البعد عن فكرة ليوقبوس (Leucippus) . يقال لنا باختصار أن ليوقبوس (Leucippus) فسر الحواس الأخرى أيضا كـ « تغيرات في الجسم » ، وقد نفترض أنه في حالاتها أيضا بحث الأفكار الذرية الرئيسية عن طبيعة الفيوضات وعملها على الحواس . وأهم ذلك الإعتقاد المنسوب اليه بأن « الفكر أيضا يحدث عندما تدخل « الصور » من الخارج : لأنه لا الإحساس ولا الفكر يستطيعان إمساك أي شيء فيما خلا « الصورة » التي تقع عليها » . لقد كان تطابق عمليتي الإحساس والفكر ، كما رأينا ، شيئا تقليديا ، وورثها ليوقبوس (Leucippus) بشكل مميز وبحثها خلال

نظريته : لقد قدر « للصورة الفكرية » أى تجرى خلال كل روايات النظرية الذرية ، حاملة معها رأساً مادية بشكل جوهرى لعمليات العقل والعادة المستمرة لاعتبار الفكر نوعا من « الرؤيا » . ومرة ثانيسة يبدو ليوقبوس (Leucippus) موفقا ورائداً فى وقت واحد.

. . .

ومن الصعب جداً أن نتحدث بالتأكيد عن رأى ليوقبوس Leucippus بشأن فعالية الإدراك الحسى ووسائل الحصول على معرفة حقيقية . وقد يتوقع فى ضوء نظريته أن الإحساس يتم لا عن طريق أى ملامسة أو إتصال مباشر بين هدف ومدرك بل بواسطة الصور والفيوضات ، التى قد تغير فى عبورها ، حتى إنه قد يساوره الشك فيما يتعلق بمعلومات الإدراك الحسى . وينسب الرواة إليه بحق بالاشتراك مع ديموقريطس (Democritus) النظرية المحددة جداً بأن الصفات المدركة بالحس توجد فقط « بالعرف νόμῳ أى بالظن (δοξῇ) وباحساساتنا (πάθει) : لأنه لا شىء حقيقى مفهوم فيما خلا العناصر الأولى، الذرات، والخلاء . لأن هذه فقط توجد بالطبيعة φύσει، وكل ما عداها هى خواص (συμβεβηκότα) هذه العناصر مختلفة الواحدة عن الأخرى طبقاً لوضعها ونظامها وشكلها» . والآن نحن نعرف أن هذا هو بالتقريب جدا موقف ديموقريطس (Democritus) توصل إليه كنتيجة لعملية طويلة من التفكير وتشمل شيئاً ما كالتمييز بين الصفات الأولية والثانوية . ومن كل هذا ليس هناك أى أثر آخر فيما سجله ليوقبوس (Leucippus)، ويبدو أنه أكثر شبهاً بكثير بالتنقية والتمييز الخاص جداً بديموقريطس (Democritus) والأقل اعتياداً عند أستاذه . بالإضافة إلى ذلك، لدينا تقرير أرسطوطاليس (Aristotle) المحدد ، عندما يناقش أشكال الذرات، أنه بسبب أن ليوقبوس Leucippus رأى

التنوع اللانهائى للأشياء ، و « اعتقد أن الحقيقة تكمن فى المظهر » فإنه لسبب الإختلافات اللانهائية فى الشكل إلى الذرات كذلك . وليس الموقفان بطبيعة الحال متناقضين ، وقد يكون ليوقبوس (Leucippus) قد تمسك شيئاً بنفس الموقف الذى وقفه أناكساجوراس (Anaxagoras) ، بأن الحواس كانت ، إذا ما أحسن استخدامها ، مرشداً أميناً للكشف عن الحقيقة ، ولكن لم يكن فى مقدورها فى ذاتها أن تعطى معلومات كاملة ودقيقة . مثل هذه النتيجة العامة قد تنسجم مع سابقيه وقد تكون مصاحبة طبيعية لنظريته للحقيقة ، ويمكن حتى أن تكون قد قادت ليوقبوس(Leucippus) إلى التمييز بين وجود « إتفاقى » ووجود « طبيعى » ، ولكن أنه تمسك بأى نظرية محكمة من هذا القبيل ، كالتى تنسب إليه هنا ، يبدو غير محتمل . ومن جهة أخرى من المحتمل أنه كان قائلاً بموقف عام وكانت التميزات الدقيقة بين هذا وذاك من عمل ديموقريطس (Democritus) .

٦ ـ خاتمة

لقد تخطينا النقاط الرئيسية فى النظرية عند ليوقبوس (Leucippus) ويبقى أن نكون خاتمة عامة بعض الشيء بالنسبة لقيمتها وأهميتها . وقد ينظر إلى عمل ليوقبوس (Leucippus) إما بالإشارة إلى الماضى أو إلى المستقبل . لقد كان هناك نقاش كثير حول مكانه فى سلسلة المفكرين الأول والعلاقة الصحيحة لنظريته بنظريات المدارس السابقة .

يستنتج أحدث كاتب إنجليزى (1) أن « فيما يتعلق بنظريته العامة عن التكوين المادى للعالم ... فإنها اشتقت تماما مصادر إيلية وفيثاغورية ، بينما كان علم الكون المفصل بصفة رئيسية محاولة ناجحة أقل أو أكثر لجعل المعتقدات الأيونية الموغلة فى القدم تلائم النظرية المادية الجديدة هذه » . فإذا كان التحليل السابق صحيحاً على الإطلاق ، فإنه يمكن أن يقال بأمان أن هذه النتيجة فى كلا إستدلاليها ضيقة جداً . فإذا كان النقد الإيلى لنظريات الفيثاغوريين هو الذى قاد ليوقبوس (Leucippus) بشكل منطقى إلى حل ذرى لما أمامه من مشكلات ، مع ذلك كان الإطار الطبيعى كله لنظريته والرأى الذى تعنيه عن الأساس الفيزيقى للوجود ميراثاً مباشراً من أصحاب مذهب وحدة المادة الأيونيين وأصحاب مذهب الكثرة . من جهة أخرى بالرغم من أنه ظهر فى تفاصيل علم الكون عنده تفصيلا متشبثاً لمعتقدات أناكسيماندر (Anaximander) المتقادمة ، إلا أن تصوره الرئيسى « للدوامة » والعملية التى بداخلها يأتى بها إلى الوجود عالم منظم لها صلة أكثر وثوقاً بكثير بنظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) . وفى النهاية ، إتخذ

---

(1) Burnet, *Early Greek Philosophy* 3. p. 349.

بلا شك فى تأملاته عن علم النفس وعملية الإحساس إمباذوقليس (Empedocles) مرشداً له. وسيكون، فيما أعتقد، رأياً أكثر صدقاً عن ليوقيبوس (Leucippus) أن نعتبره فى جميع أجزاء نسقه كما فعل القدماء، كوسيط فى مجادلة طويلة، استطاع أن يوفق المدارس المتعارضة بواسطة حل جديد للخلافات التى فرقت بينهم على هذا النحو وفق بين « واحد » بارمنيديس (Parmenides) والإيليين و « كثرة » أصحاب مذهب الكثرة بتصور مكان دائم. وهو المتجانس، مع أنه غير متصل، وواحد فى جوهره، مع أنه ليس كذلك فى امتداده. لقد أشبع النقد الذى كان الإيليون قد وجهوه إلى الفيثاغوريين بإصرارهم على أن المادة كانت لا نهائية فى امتدادها، وأنها وجدت فى هيئة جزيئيات لا نهائية، ولكنها كانت حتى ذلك الوقت غير قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية. لقد رأى أن الحل الوحيد لطريق نظرية وحدة المادة المصدود كان هو التسليم بوجود مكان فارغ، ومع ذلك وافق بالاشتراك مع وحدة الأكثر تشدداً بأنه لم يكن « حقيقياً » أو « وجوداً ». بكل هذه الطرق لا يبدو مجرد الخلف المنطقى لمدرسة فريدة، الذى كان أتباعها فى الغالب سلبيين فى ميلهم، ولكن الوارث والناقد لها جميعاً، الذى ذهب بتخمين واحد بعيد النظر إلى حد إزالة الصعاب التى اختلفوا عليها. وإذا ما سئل ماذا كانت أعظم إسهاماته الايجابية لتاريخ الفكر، فقد تكون الإجابة أنه قدم إسهامين: أولا: تقديم تصور جديد للحقيقة التى أوضح « كيف يجب أن ينظر إلى الجسم إذا اعتبرناه الحقيقة النهائية » وثانياً، صياغة نظرية الكثرة فى تكوين العالم، وكانت أكثر إيجازاً بغير حد من نظرية أناكساجوراس وأصر فى نفس الوقت على وحدة التجانس. لقد أعطى إجابة شافية بشكل كامل جداً لسؤال طاليس (Thales) الأصلى.

ولقد وضع المستقبل خطوطاً كان يمكن لتأمل جديد ومثمر أن يتقدم عليها.

لقد وجد أساسا لفهم العالم المادى ، الذى كانت إمكاناته قد حلت تدريجيا فقط .
لقد أسس المبادىء الرئيسية للنظرية الذرية وذهب إلى حد بعيد جداً ، على قدر حكمنا ، فى عمل تطبيقها بالتفصيل بالنسبة لطبيعة الجزيئيات النهائية للمادة وطريقة إرتباطاتها وفى آرائه عن خلق العالم وبنائه . لقد ترك لمن جاءوا من بعده الكثير لكى يقوموا به . فمن الواجب أن تضخم تفاصيل النظرية ويسهب فيها ، ويجب على الفراغات أن تملأ ، ويجب أن تعمل تغيرات على نقاط كثيرة ، حيث كان تأمل ليوقبوس(Leucippus) فجاً وغير كاف بشكل واضح . لقد كان على ديموقريطس (Democritus) أن يضع من افتراضه الفيزيقى شيئاً يشبه النظام الكونى ، وأن يبلور مبادئه الميتافيزيقية ويربطها - ولو حتى بشكل واه بفلسفة الحياة . ولكن مهما كثر ما أضافه خلفاؤه ، وبدلوا فيه وحسنوا ، فقد ظلت الإطارات الرئيسية للنظرية الذرية فى العالم القديم على الدوام هى تلك التى لخصها لنا ليوقبوس (Leucippus) بدون ذكر التفاصيل . لقد وضعت شهرة تلميذه المعظم غلالة على اسمه فى وقت متأخر ، ولقد ظهر ، عند ما أذاع نظرية ذرية للعالم ، بمظهر المكتشف الحديث ، ولكن لا أقل من أن نقول أن ليوقبوس (Leucippus) يستحق كل فضل يستحقه رائد مثله ، وأول مؤسس للنظرية الذرية .

إبيقور — (EPICURUS)

حياته وكتاباته

يبدو أن تفسير (ديموقريطس Democritus) للنظرية الذرية لم يكن له التأثير الشديد على معاصريه أو على خلفائه المباشرين ، وليس علة فشله فى جذب الانتباه إليه ببعيد المبحث . فلقد كانت زيارات السوفسطائيين الصقليين ومعمم تعليمهم الأخلاق والخطابى تحول عقول الناس بعيداً عن التأملات القديمة فى أصل الكون إلى البحث الجديد والأكثر سحرا فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية . فبالإمكان أخذ سقراط (Socrates) مثالا لعصره : حتى لو كان فى سنواته المبكرة قد فكر ، كمفكرى الجيل السابق ، فى الطبيعيات و « أشياء السماء » ، كانت دراسته الأساسية فى أخريات حياته هى الإنسان ، وجدّ تلاميذه فى إخفاء أية اهتمامات مبكرة ، كالو كان ذلك فصلا مشينا إلى حد ما من شبابه . لقد تكلم أفلاطون (Plato)، باستمراره فى حمل سنة أستاذه ، باستخفاف عن دراسات الفلك والطبيعيات ، وقد ينزلها إلى التدريب المبكر للشباب ، الذين كانوا يعدون للبحث العالى فى الجدل . ولذا فالرواية القديمة للفلسفة على أنها البحث فى علم وظائف الأعضاء (φυσιολογία) قد طمستها المناقشة الجديدة فى علوم الأخلاق ، والسياسة ، والميتافيزيقيا ، ولم يكتب لها الإحياء بشكل بارز مرة ثانية حتى وجد علم الطبيعيات مكانة فى النسق الموسوعى لأرسطوطاليس (Aristotle) . وعن اهتمام أرسطوطاليس فى نظريات ديموقريطس (Democritus) يمكننا إيجاد دليل كاف فى إنتقاداته المستمرة ، ولكن المذهب الذرى لم يحمل أى إقناع له : وأبعد من أن يكون النتاج المنطقى للتأملات السابقة ، لقد بدت له نوع من الضلال . ومع ذلك لم يحث التقليد

الديموقريطى كلية، وفى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد تمسك بها معاصر إبيقور (Epicurus) الذى يكبره بقليل ، أعنى ناوسيفانيس التيوسى (Nausiphanes of Teos).

ويعطينا ديوجنيس اللائيرسى (Diogenes of Laertius) صورة مهلهلة عن حياة إبيقور (Epicurus) ، جمعها بوضوح من مصادر مختلفة بدون أى تفكير فى تسلسل أو حتى إنسجام ، لكن من الممكن، على أى حال ، أن نكون منه صورة معقولة عن حياة ليست مليئة جداً بالأحداث . لقد كان والده نيوكليس (Neocles) ، وهو أثينى من حى جارجيتوس (Gargettos) ، وهى قرية تقع على مسافة أميال قليلة إلى الشمال الشرقى لأثينا ، واحداً من الكثيرين الذين بدأوا بعد فتح ساموس يرحلون إلى الجزيرة كمستعمرين فى ٣٥٢ أو ٣٥١ ق. م. آملين فى تحسين حظوظهم . ولقد زاول هناك بوضوح مهنة ناظر مدرسة ، بينما يقال أن زوجة ، خايريستراتا (Chaerestrata) ، كانت كاهنة دجل وكانت تذهب من منزل إلى آخر مؤدية طقوساً خرافية بغرض التطهير . ولد إبيقور (Epicurus) فى ٣٤٢ أو ٣٤١ ق. م. ، وسواء كان ميلاده فى أتيكا (Attica) أو بعد رحيل والده إلى جزيرة ساموس (Samos) فإننا لا نعرف شيئاً ، لكن من المؤكد أنه قضى طفولته وصباه فى الجزيرة ، معاونا والديه ، كما تقول الأسطورة ، فى أعمالها : فان كان هناك أى حقيقة فى القصة التى تقول أنه تجول مع أمه كشماس ، منشداً صيغ أناشيدها ، فإنه ربما يكون قد ألهم فى سنواته المبكرة من حياته بكراهية الخرافات ، التى أصبحت فيما بعد سمة بارزة جدا فى تعليمه . لقد اتجه إلى دراسة الفلسفة ، كما اعتاد أن يقول هو عن نفسه ، عند ما كان فى الرابعة عشرة من عمره ، مدفوعا إليها ، كما تقول الرواية ، لأن مدرسيه

لم يستطيعوا أن يفسروا له ماذا عنى هسيودوس (Hesiod [١]) « بالعماء » الأول : وتقرر قصة أخرى ، ليست متناقضة مع هذه ، بأنه فى هذا الوقت تقريباً عثر على أعمال ديموقريطس (Democritus) والتهمها بشغف . ومهما يكن هذا ففى سن الثامنة عشرة ذهب إبيقور (Epicurus) إلى أثينا ، بلا ريب ليجتاز امتحانه(δοκιμασία) وليقيد بين شباب (Ephebi) حيه الأصلى . لقد حدثت زيارته فى فترة دقيقة ، لأنه بموت الاسكندر الأكبر المقدونى فى ٣٢٣ ق. م. سقطت أثينا فى يدى برديكاس (Perdiccas) ، الوصى على أبنائه ، الذى قضى على الديموقراطية بناء على نصيحة أنتيباتر (Antipater) ، حاكم مقدونيا ، تاركا المدينة تحت إدارة الطبقات التجارية الغنية ، التى يحتمل أنها كانت ميالة إلى السلم بكل ثمن . وكجزء من نفس حركة القهر طرد برديكاس (Perdiccas) المستوطنين الأثينيين من جزيرة ساموس(Samos)، وبينما كان إبيقور (Epicurus) ما زال فى أثينا، اضطر نيوكليس (Neocles) أن يستقر فى آسيا الصغرى . وهنا عاد إبيقور (Epicurus) إلى أسرته ولحوالى عشر سنوات كان معهم فى مختلف المدن الآسيوية ، وبصفة رئيسية فى كولوفون (Colophon) وتيوس (Teos) . وهنا تابع بلا شك دراساته الفلسفية ، وأنه فى هذه الفترة من الضرورى أن يكون قد قابل ناوسيفانيس (Nausiphanes) ، الذى كان يقوم فى ذلك الوقت بالتدريس فى تيوس (Teos) . وبالرغم من أنه كان قد أبدى على الدوام إحتقاره الشديد جداً « للرخويات » (Mollusc πλεύμων) وأصر على أنه

---

(١) شاعر يونانى من أشهر شعراء الملحمة اليونانية، ازدهر فى منتصف القرن الثامن قبل الميلاد . تتميز الملحمتان الشهيرتان المنسوبتان اليه (ملحمة الأعمال والأيام ، وأنساب الآلهة) بأن غرضهما هو التعليم. المترجم : دكتور محمد عبودى ابراهيم

ليس مديناً بأى شىء له ومع ذلك يعترف بأنه حضر محاضراته ، فى صحبة صبية معينين من المدمنين على شرب الخمر ، وكان لا يزال مجذوباً أكثر من ذلك بتعليمه للنظرية الذرية عند ديموقريطس (Democritus) . ولنفس الفترة يمكن إرجاع دراسته لفلاسفة ما قبل سقراط (Socrates) ، الذين من بينهم كان يضع فى مقدمة تقديره أناكساجوراس (Anaxagoras) وأرخيلاوس Archilaous) ، أستاذ سقراط (Socrates) : ويقال أنه تأثر فعلا بيامفيلوس (Pamphilus) ، تلميذ أفلاطون (Plato) وذلك قبل مغادرته ساموس (Samos) ، لكنه ربما كان حماسا مبكراً ، ويبدو أنه ترك أثراً بسيطاً على فكره .

وعند ما بلغ الثلاثين من عمره (٣١١ق.م.) استقر فى ميتيلينيه (Mitylene[1]) وجمع حوله تلاميذا معينين - من ضمنهم بلا شك أخوته الثلاثة ، الذين استمر ولاؤهم له طوال حياته - واعترف به آنذاك معلماً لفلسفته . بعد ذلك كبرت مدرسته فى لامبساكوس (Lampsacus) وكون كثيراً من الأتباع المخلصين ومن ضمنهم مترودوروس (Metrodorus)، يليه أهم الكتاب الأبيقوريين ، كولوتيس (Colotes) ، الذى أصبح بعد ذلك بوقت ليس قصيراً هدفاً لهجوم بلوتارخوس (Plutarkhos)، وبولينوس (Polyaenus)، وإدومينيوس(Idomeneus) وليونتيوس (Leonteus) ، ومعه زوجه ثيمستا (Themista) . ولكونه

---

(١) عاصمة جزيرة لسبوس (Lesbos) وهى من جزر البحر الإيجى . وقد اشتهرت من بين الجزر اليونانية بأنها كانت مهد الشاعرين الغنائيين اليونانيين سافو وألكايوس وتنسب اليها كلمة Lesbianism المشهورة فى اللغات الأوربية ومعناها « الشذوذ والجنس » .

المترجم : دكتور محمد عبودى ابراهيم

مثلها ، كما يبدو ، بهذا النجاح ، صمم على العودة إلى أثينا ، وهناك تكون نوعا من الأخوة الدائمة ، للعيش فى ممارسة مبادئه .

ويروى أن أبيقور (Epicurus) كان أكثر فلاسفة العصور القديمة غزارة فى الإنتاج وأن مجلدات كتبه قد بلغت الثلاثمائة . من هذه الكتب وصلتنا العناوين فقط ، ويمكن أن تعزى بعض الشذرات الكثيرة التى بقيت له متضمنة فى المؤلفين الإغريق واللاتين المتأخرين بكل تأكيد إلى أعمال محددة . إن أهم كتاباته هو بلا شك مؤلفه عن الطبيعة (περὶ φύσεως)، التى لم يقل طوله عن سبعة وثلاثين كتابا . والعناوين التى تقترح أعمالا ذات أهمية هى عن الذرات والفراغ وعدة مؤلفات أخرى .

الذرات والمكان

فى انتقالها من ليوقبوس (Leucippus) إلى ديموقريطس (Democritus) أظهرت النظرية الذرية وهى تتطور فى تناسقها وانسجامها : أما عن إبيقور (Fpicurus) لا يكون التغيير أكثر وضوحا. إن الشعور الآن هو أنها نسق أجزاء مترابطة : لقد حلت الصلة بين افتراض وآخر ورتبت التصورات المختلفة ذات الصلة بالفلسفة الذرية ونظمت على مبادىء أساسية ويعزى الانطباع لدرجة ما بلا شك ، إلى القالب الذى وصلتنا معلوماتنا فيه : فيجب على نظريات الفلاسفة الذريين الأول أن تجمع سويا من شذرات متفرقة، ومن روايات الرواة وانتقادات الفلاسفة المتأخرين المنفصلة ، ولدينا عن إبيقور (Epicurus) رواية مضغوطة ومشوشة نوعا ما ، على الرغم من كونها أكثر تنسيقاً إلى حد بعيد وهذه الرواية كتبها بخط يده فى خطابه إلى هيرودوت (Herodotus) ، والتعليق المتصل فى شعر لوكريتيوس (Lucretius) ، ولكن هناك أكثر من هذا فقد كان لإبيقور (Epicurus) عقل الأســتاذ ، الذى لن يستريح قانعاً بمجرد « تبنى » فلسفة ديموقريطس (Democritus) الذرية، كما كان النقاد المتسرعون على أتم استعداد لأن يفترضوا ذلك ، بل إنه أصر على التطور ، والتعديل ، والتطوير ، وفوق كل شيء على الصلة الوطيـدة لجميع النسق التى تحت المبـدأ الأساسى لعصمة الإدراك الحسى . التى لا تحاول تفهما ككل ، لتؤكد الإعتماد المتبـــادل لأجزائها والتحكم المستمر لمبـادىء شريعته إنه من وجهة النظر هذه سأحاول فى الصفحـات التالية وصفها .

يجعل إبيقور (Epicurus) بدايته مثل ديموقريس (Democritus) من مبدأ العلية والدوام : « لا شيء يخلق من اللاموجود » ، ولكن يختلف عن سلفه

فى أنه لا يترك المبدأ كافتراض مسئول ، بل يعززه بالدليل . وهنا نتناول المدرك والمدرك على حد سواء ، فالمشكلة عامة ولا يمكن أن تحل مباشرة بواسطة الحواس: فمن الواجب علينـــا أن نتساءل عما إذا كانت الحواس تعطينا أى « إشارة » لتعضيد المبدأ أو عما إذا كانت (الحواس) بأى شكل تناقضه . فمثل هذه « الإشارة » يجدها إبيقور (Epicurus) فى جيل الأشياء المنظم فى العالم المدرك: « لا شىء يخلق من اللاموجود ، لأن كل شىء ، لو حدث ، سيخلق من كل شىء بدون ما حاجة إلى بذور » . ويتبع إبيقور (Epicurus) نفس الحجة ويعرضها بثروة من التوضيح ويقدم البرهان بشكل محكم . لكنه بوضوح على الخطوط التى يتطلبها القانون . ولقد صرح النقاد بأنها غير مقنعة على أساس أن إبيقور (Epicurus) إذا ما جاز لنا استخدام المصطلح الحديث ، يحاول ضد « الإنتاج الذاتى » بانكار « التوليد المشتت » . والحقيقة هى بالتأكيد أنه يثبت أكثر مما يحتاج : فكل ما هو ضرورى له ليوضحه هو أن كل شىء مخلوق نبع من شىء سابق، خلق من جوهر كان موجوداً فعلا . ولقد ذهب إبيقور (Epicurus) أبعد من هذا وبين أنه ليس هناك على الدوام مجرد جوهر سابق فى وجوده ، بل كل حالة جوهر فى شكل خاص ، « بذرة » يمكن فقط أن تنتج شيئاً ما معين ولا شىء آخر . فلنفترض للحظة أن العكس كان صحيحاً ، أن الأشياء كان فى استطاعتها ، أن تأتى إلى الوجود فجأة بدون أن تتكون من جوهر سابق فى وجوده؟ فما هو دليل الظواهر؟ أن الأشياء تتطلب « بذورا » معينة لخلقها . ويقاطع دليل الإحساس معارضته

---

(١) أشهر مؤرخ اغريقى ولد بمدينة هاليكارناسوس بآسيا الصغرى (تركيا الأسيوية الحالية) وزار مصر فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد عند ما كانت مصر ترزح تحت الحكم الفارسى وتجول فيها طولا وعرضا . وترك لنا كتابا عن رحلته هذه يعتبر أهم مرجع عن تلك الحقبة من الزمن .
المترجم دكتور محمد عبودى ابراهيم

ويكون للتصور غير قابل للدفاع عنه والتمسك به : ومن الواجب أن يكون حقيقياً أن « لا شيء يخلق من اللاموجود » . فليس هناك خلط فى الحجة : إنها ، إذا ما كانت أى شيء محددة ، بدون مبرر . وقد يلاحظ أن لها تطبيق مزدوج : (١) أن المجموع الكلى للأشياء لا يمكن أن يزاد بإضافات جديدة (٢) أن لكل شيء مادى علة مادية .

إن المبدأ الثانى — وهو مكمل للأول — يقرر بعد ذلك ويثبت . « إذا ما قدر للذى يختفى أن يدمر اللاموجود ، فستفنى الأشياء جميعا ، حيث أن تلك التى فيها تحللت لن تكون موجودة » . إن التقرير هنا أقل وضوحا ، لأن المبدأ والبرهان يتحدان : أما لوكريتوس (Lucretius) فإنه يعرض المبدأ بوضوح أكثر : « تجزىء الطبيعة كل شيء مرة أخرى إلى أجسامه الأولى ، ولا هى تحطم شيئاً إلى لا شيء » فى قول آخر ، لا شيء يتوقف تماما عن الوجود فالبرهان مرة أخرى من الظواهر : إذا قدر للأشياء أن تدمر تماماً ، وبالمبدأ الأول لا يمكن لشيء جديد أن يضاف ، فمن المحتم أن ينقص بالتدريج المجموع الكلى للكون ، وسيتوقف فى النهاية عن الوجود كلية . لكن ليس هذا دليل الحواس : فنحن حقاً نرى الأشياء تتلاشى ، بمعنى أنها تتوقف عن أن تصبح على ما كانت عليه من قبل ، ولكن هذا التلاشى يعنى فقط افتراض شكل آخر . فالتغيير نراه فى كل إتجاه من حولنا ، لكننا لا نرى التوقف المطلق عن الوجود . فلوكريتيوس (Lucretius) مغرم باستخدام هذا المبدأ كبديهية فى صيغة الحوار ، « كل ما يتغير ويبتعد عن حدوده هو مباشرة موت ما كان من قبل . مرة أخرى هناك مضمون مزدوج فى المبدأ : (١) لا تنقص الخسارة المطلقة مجموع الماده على الإطلاق — وهذه هى الفكرة

الحديثة « لدوام المادة » ، (٢) ولا يدمر شيء واحد تماما ، لكنه يحلل فقط إلى مركبات ذرية .

يلي ذلك مبدأ ثالث : « كان مجموع الأشياء ، وما هو على ما هو عليه الآن وكما سيكون دائماً هو نفسه » . وهذا من ناحية جزئية إستنباط مباشر من الاثنين الآخرين : إذا لم يضف شيء ، فلا يمكن للكون أن يزداد ، إذا لم يفن شيء ، فان يكون في الإمكان أن ينقص. ولكن إبيقور (Epicurus) يضيف مجادلات أخرى : « لا يوجد شيء إليه يتحول : لأن خارج الكون لا يوجد شيء لم يستطع أن يدخل فيه ويحدث التغير » . هذه إشارة إلى تجربة الحس. وبين الظواهر يتطلب التغير شرطين على الدوام ، (١) شيء ما « الشيء » الأصلي يتحول إليه ، شيء ما قد يصير إليه ، (٢) عامل خارجي ما ليحدث التغير — بواسطة ضربة — كما اعتقد إبيقور (Epicurus) . لكن « بالادراك العقلي » ، بالنظر إلى المفهوم الذي كوناه فعلا عن الكون ، يمكننا أن نرى بأنه لا يمكن لأي من هذه الشروط في حالتها أن تتحقق : فلا يمكن للكون أن يتغير إلى شيء آخر ، لأنه ليس هناك شيء آخر يمكن أن يتحول اليه ، ولا يوجد شيء آخر خارج عنه ، يكون في امكانه أن يحدث التغير ، وتوضع المجادلة في شـــكل أكثر توسعا بواسطة لوكريتيوس (Lucretius) في فقرة ربما تكون مبنية على « المختصر الأعظم » . فهو يبدو أنه يقصد ثلاث إمكانيات بواسطتها يمكن للعالم أن يتغير ، (١) إذا وجد أي شيء خارجه إليه يمكن لأي جزء منه أن يلوذ ، (٢) إذا وجد أي مكان منه قد تأتي قوة جديدة إلى الكون وتغيره ، (٣) إذا ما كان في الاستطاعة إحداث التغير بإعادة التنظيم من الداخل .

ويبدو في خطابه إلى هيرودوت (Herodotus) أن كانت العلتان الأوليتان

من هذه العلل بارزتين جداً فى مخيلة إبيقور (Epicurus) . ولربما بدت العلة الأولى لأول وهلة تعمل فى الكون فى التحلل الدائم للتركبات الذرية وإعادة تكوينها ، لكن إجابة إبيقور (Epicurus) قد تكمن فى فهمه للتوازن(*ἰσονομία*) لقد دخلت الذرات منذ زمن بعيد فى كل التركيبات الممكنة ولا يمكن أن تخلق أى شىء جديد قد يغير المجموع الكلى . يمكن للكون إذن أن يتغير لأنه لا يوجد له شىء يتحول اليه ولا توجد قوة خارجية أو داخلية تغيره . إنه لا يولد ، ولا يموت ، ولا يتغير .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حركة الذرات

لم ينل أى جزء من نظرية إبيقور (Epicurus) الذرية من التوسع مثلما نال تصوره للحركة الذرية . فأول شيء تناوله بالبحث هو حركة الذرات « الطليقة » بمعنى آخر ، تلك الذرات التي لم تتشابك بعد في أجسام مركبة أو نوى ذرية . بالرغم من ذلك ، كما سيظهر مؤخراً ، غالبيته بل حالة نظرية ، ومع ذلك توجد بعض الذرات في هذه الحالة على الدوام ، وأن حركتها التي لا يعوقها شيء هي على الدوام سابقة منطقية ضرورية لحركات الذرات في مركبات وأجسام مركبة ككل : وتكمن الذرة في مكان فارغ : فهل هي مستقرة وثابتة أم أنها تتحرك ؟ وإذا كانت تتحرك ، ما هي العلة النهائية للحركة وما هي خاصية الحركة ؟ كانت هذه الأسئلة التي كان على الفلاسفة الذريين أن يجيبوا عنها . ويسود بعض عدم التأكد ، كما رأينا ، فيما يخص بحل ديموقريطس (Democritus) لهذه المشاكل لكن من المحتمل جداً أن يكون قد اعتقد أن في الخلاء كانت الذرات « بشكل طبيعي » على الدوام تتحرك في كل الاتجاهات . وبالنسبة لاجابة إبيقور (Epicurus) لا يمكن أن يكون هناك شك ـ سواء كانت الفكرة فكرته أو قد كانت ـ بالفعل أدخلت إلى النظرية الذرية بواسـطة ناوسيفانيس (Nausiphnnes) أو شخص آخر : « تتحرك الذرات باستمرار طوال الوقت » وتكون حركاتها « إلى أسفل » ، والعلة الأولى للحركة هو ثقلها . لقد كان إبيقور (Epicurus) الذى أصر مخالفاً بذلك ديموقريطس (Demoritus) على أن الثقل كان خاصية أولية ومطلقة للذرات حراً في استخدامه كعلة للحركة وجادل بلا شك بشأن النظير المباشر للظواهر . فكل جسم مادى مدرك بالحواس

يكون سقوطه إلى أسفل والعلة فى ذلك هو ثقله . لهذا السبب يجب أن يكون نفس الشىء بالأجسام المادية الغير مدركة ، أعنى الذرات .

ولكن هنا تبرز فى الحال صعوبة . وهى ماذا يمكن أن يكون معنى الحركة « إلى أسفل » وذلك فيما يتصل بالمكان اللامحدود ؟ لقد حاول أفلاطون (Timaeus, 62 d) فعلا بأن الحديث عن « إلى أسفل » و « إلى أعلى » فيما يتعلق بالمكان اللا محدود عبث وأنه من الممكن إذا كانت الفكرة قد أدخلت إلى الفلسفة الذرية قبل إبيقور (Epicurus)،فإن بعض النقد المباشر يكون قد وجه إليها . وعلى أى حال يبدو أن إبيقور (Epicurus) نفسه مدرك بشدة للصعوبة ويحاول بشأنها بشكل مستفيض فى فقرة فى غير محلها وغامضة فى خطاب موجه لهيرودوت (Herodotus) . فهو يقول فى الواقع ، صحيح أنه فى المكان اللا محدود لا نستطيع الحديث عن « إلى أعلى » و « إلى أسفل » بالإشارة إلى أعلى وإلى أسفل نقطة فى المكان نفسه ، لأن مثل هذا لا يمكن أن يكون موجوداً ولكننا نستطيع أن نقول أن الحركة فى اتجاه معين ، « إلى أعلى » و « إلى أسفل » بالإشاره إلى أشياء موجودة فى المكان . فمثلا يمكننا أن نسمى الحركة فى الاتجاه من رؤوسنا إلى أقدامنا حركة « إلى أسفل » وأن الحركة فى الاتجاه المعاكس حركة « إلى أعلى » ، حتى لو أن الذى يمر منا إلى المناطق الأعلى من رؤوسنا يقل مرات لا تعد إلى أقدام الأشياء الموجودة إلى أعلى وأن ذلك الذى يمر إلى أسفل منا إلى رؤوس الأشياء الموجودة إلى أسفل لأنه لا أقل يعتقد فى كل الحركات على أنها متعارضة ، الواحد للأخرى ، للنهائية » .

النفس

كان لتصور المفكرين اليونانيين عامة النفس (ψυχή) واسعاً وشاملا ، لقد احتوت النفس فى نظرهم عنصراً لا عقلياً (ἄλογον) من جهة ، وهو الروح أو « العنصر الحى » ، كما يمكن أن يطلق عليه ، التى أعطت الحياة للجسم وكانت مركزاً للمشاعر المنفعلة واللاعقلية التى يطلق عليها سوياً الإحساس. (αἴσθησις) ومن جهة أخرى احتوت على جزء عقلى (λόγον ἔχον) ، وهو العقل الذى كان مركزاً للحركات النشطة للفكر والإرادة . لقد ميز أغلب الفلاسفة بين هذين الجزءين للنفس وعاملوهم ، إن لم يكن بشكل منفصل ، فعلى الأقل كقابلين للانفصال فى التفكير . ولمثل هذا التمييز لا يوجد أى أثر فى خطاب إبيقور (Epicurus) لهيرودوت (Herodotus) ، وهناك شك ضئيل بأن أبيقور (Epicurus) نفسه وضع هذا التمييز ، كما فعل أتباعه بكل تأكيد ، ولكن غياب تفسير أكثر استيفاءاً أظهر صعوبات جمة وقاد إلى بعض التفسيرات الغير محتملة جداً . ففى الوقت الحاضر على كل حال يجب اعتبار « النفس » فى معناها الواسع شاملة لهذين العنصرين الأولين .

ويبدء حذر مبدئى بأنه فى حالة تكون نظرية يجب إخضاع كل شىء إلى اختبار إحساساتنا ومشاعرنا ، يفتتح إبيقور (Epicurus) روايته عن النفس بتقريره المثير والذى لا يمكن أن يخطئه أحد « أن النفس جسم » (σῶμα) . ويعتبر هذا بالنسبة « للانسان العادى » ربما أكثر الأقوال مفارقة فى الخطاب كله، لكن المفارقة تفسر فى الحال إذا أخذت فى الاعتبار المبادىء الأساسية للنسق . فالعالم جميعه وكل ما به يحتوى فقط على مركبين الذرات والخلاء : وتعتبر كل الموجودات الأخرى مركبة من عنصرين . فمن المحال أن نشك فى الوجود الحقيقى

للنفس ، عند ما نكون باستمرار على معرفة بأعمالها فى أنفسنا وفى الآخرين ، ولهذا السبب من المحتم أن تكون . مثل كل الموجودات الأخرى ، مركباً ذرياً وفى كلمات أخرى جسماً . وتبدو هذه النتيجة فى غاية الوضوح لأبيقور (Epicurus) نفسه لدرجة أنه يبذل محاولة ضئيلة فى هذه الآونة للدفاع عن موقفه فيما عدا التجائه المعتاد إلى التجربة : ويقول بعض أن يضيف وصفاً لهذا « الجسم » : « يتضح كل هذا من نشاطات النفس ومشاعرها .. وبما نفقده عند لحظة الموت » ويجعل لوكريتيوس (Lucretius) مثل هذه المجادلة الغامضة نوعاً ما أكثر وضوحاً عند ما يقول : يمكن للنفس أن تحرك الأطراف . ولا يمكن أن يتم هذا بدون اتصال ، والاتصال يتضمن جسماً . ومن جهة أخرى تقاسى النفس مع الجسم : فيجب عليها إذن أن تحتوى على طبيعة جسدية . ومرة ثانية ، قد تزال أطراف بكاملها من الجسم ويظل حيا ، ولكن إذا ما هجر الجسم قليل من جزيئيات النفس والحرارة ، فإنه يموت . تتطلب التجربة إذن ، كما تفسر على أساس مادى، النتيجة التى تقول أن النفس جسمية . ويعود إبيقور (Epicurus) مرة أخرى إلى موقفه الرئيسى عند نهاية فقرته عن النفس ، وبأخذه بعين الاعتبار للنظريات المنافسة ، يقدم لنا مجادلة بشكل وأكمل وأوفى مؤيدة لوجهة نظره . لقد كانت فكرتا النفس اللتان قد يحتمل فى الغالب أن تأتى فى صراع معهما أولا ، وهو الاعتقاد العادى ، الذى وجد تعبيراً له فى فلسفة كل من أفلاطون (Plato) وأرسطوطاليس (Aristotle) ، أن النفس كانت وجوداً لا ماديا وروحانيا ، وثانيا هو اعتقاد أعضاء معينين من مدرسة أرسطوطاليس (Aristotle) ، وعلى الأخص الفيلسوف الموسيقى أرسطوكسينوس (Aristoxenus) أن النفس كانت شرط أو « انسجام » الجسم كله ، وأنه ضد أولى النظريات توجه مجادلة إبيقور (Epicurus) بادىء ذى بدء وتقام على الأفكار الأساسية لنسقه

إن الشيء اللا جسمي الوحيد الذى له وجود مستقل ، بمعنى آخر ، ليس «خاصية» أو « عرضاً » لوجود جسمي ما ، هو الخلاء . فلا يمكن للنفس إذن أن تكون لا جسمية إلا إذا كانت خلاء . لكن الخلاء لا يمكن أن يعمل أو يعمل عليه ، لأن مثل هذا التفاعل يتضمن المس ، الذى بدوره يتضمن الجسم . ومع ذلك تكون هاتان القدرتان على العمل (فى الفكر والإرادة) والعمـــل عليها (فى الإحساس) هما تماما أولئك اللاتى ارتبطتا ارتباطا وثيقا بالنفس . لا يمكن للنفس إذن أن تكون خلاء . يجب أن تكون جسما ومادة ويكون الاعتقادالشائع خاطئا . وهنا نجـد أنفسنا على أرض ذرية مألوفة : فالمس هو مطلب سابق للتفاعل ولا يمكن لشيء أن يلمس ما لم يكن جسما . وإذا كان لنظرية إبيقور (Epicurus) عن النفس أن تهاجمه ، فيجب أن يكون هنا ، عند الأساس النهائى للمادية .

لكن الفكرة الثانية ، أن النفس « انسجام » الجسم ، قد لا تكون عرضـة لنفس الاعتراض القبلى (apriori) ، لأن النفس قد تكون إذن ، ليس بحق وجوداً لا ماديا مستقلا ، بل « عرضا » (σύμπτωμα) للجسم ، حـدث ، ليس غير قابل للتجزئة ـــ لأنه يمكن للجسم أن يوجـد بدونها ـــ بل عرضى تحت ظروف معينة . ولا يتناول إبيقور (Epicurus) هذه النظرية فى خطابه ، لكن أن يهاجمها فى مكان آخر فهذا يتضح من هجوم لوكريتيوس (Lucertius) الواضح عليها فهو يجادل بأنها لا يمكن أن تصدق لا على العقل (animus) أو الروح (anima) : ليس على العقل ، لأنه غالبا ما يستشعر السرور ، حتى عند ما يقاس الجسم من الألم وبالعكس ، وأكثر من ذلك فهو ينشط ، عند ما يكون الجسم فى راحة عند النوم ، ومرة ثانية لا يمكن أن تصدق على الروح ، لأنها غالبا ما تبقى سليمة عند ما تزال أجزاء بكاملها من الجسم ، ومن جهة أخرى ،

إذا ما فقدت جزيئيات قليلة من الحرارة والهواء ، فإن الجسم يفقد الحياة .
فأبعد إذن من أن يكون « عرضا » للجسم ، ينظر إلى النفس ، بالرغم من كونها
مرتبطة بالجسم ، على أنها مستقلة فى الحركة : فالإحساس والوعى « عرضان »
للنفس لكن النفس فى حد ذاتها ليست « عرضا » للجسم : « ليجعـل هؤلاء
الموسيقيون اليونانيون نظرياتهم عن الانسجام قاصرة على موضوعاتهم » .
فالنفس إذن كائن جسمى وملموس تماما . وقد يختبر هذا التصور المادى بلا رحمة
بشكل أنفع عند ما تـكون الاستنباطات التى تبعث منه قد أعيد النظر فيها ،
عند هذه النقطة يكون من الأهم أن نلاحظ انسجامها التام مع الأفكار الرئيسية
للنسق . وهنا ، إذا ما حدث على الاطلاق ، وجد رسول الحس المشترك رأياً
شائعا ضده : ولكنه بشجاعته ، التى كانت فى الغالب شجـاعة يائسة ، كان على
استعداد أن يطير أمام حدة التحيز وفى الابقاء على ماديته بكل التكاليف ، أن
يصنع سلاحا آخراً ضد أهوال الخرافات .

ذيموقريطس
فى العالم الاسلامى

بقلم

دكتور على سامى النشار

تمهيد

لكى نعرض لأثر ديموقريطس فى العالم الاسلامى وصورته فيها . وكيف تناول مفكرو الاسلام هذه الصورة ، فسنقوم بعرض .

١) للفلسفة اليونانية فى ذاتها ، قبل ديموقريطس وكيف أثرت تلك الفلسفة فى فلسفة ديموقريطس ذاتها .

٢) للفلسفة اليونانية فى العالم الاسلامى حتى عصر ديموقريطس :

٣) صورة ديموقريطس فى العالم الاسلامى ، وأثره فى مفكريها .

القسم الأول

تمهيد

بدء الفكر اليونانى

المدرسة الطبيعية أو الطبيعيون الأول

ننتقل بالفكر الإنسانى الآن إلى مسرحه الأول ، إلى أيونيا فى بلاد اليونان : إلى الأمة الهندية الأوربية التى علمت الفكر الإنسانى التفلسف والفلسفة، إلى الأمة الملحدة التى لم تعرف فكرة الخلود ، والتى أدركت قصر الحياة فوضعت أفكاراً فلسفية أو ميثولوجية لتتعزى بها عن فكرة الموت ، إلى الأمة التى وقفت أمام علم المصريين وأمام علم البابليين وأمام البحث فى الوجود والتغير والأصل والمصير والنجاة من الشر الكونى ـ النرفانا عند الهنود ـ والتى وقفت أمام التوحيد والوثنية والتى تأملت الثنائية الفارسية ، والتى رأت فى كل هذه المواد مادة تقيم عليها الفلسفة .

وليس هناك شك فى أن الأمم السابقة عن اليونان كانت لها حضارة ، وكان لها فكر ، وأن هذه الأمم كلها قدمت المادة للعقل اليونانى لكى يعمل عليها وبها ، وأن يصوغها علما ، ومما لا شك فيه أيضاً أن اليونان احتقروا التجربة احتقاراً كاملا ، واعتبروا العلم للعلم فى ذاته ، واعتبروا الفلسفة البحث عن العلل الأولى ومبادىء الوجود وأصل الوجود .

ومما لا شك فيه أنه كان لكل حضارات ما قبل اليونان فضل على

اليونان ، ولكن كان لليونان فضل على الإنسانية جمعاء .

ولو تأملنا المعانى الخالدة التى تركها بارمنيدس فيلسوف الوجود الأول وأثرت حتى الآن فى الفكر الإنسانى ، ولو تأملنا ما تركه لنا أفلاطون فى كتابته المختلفة ، ولو عقلنا أيضاً منطق أرسطوطاليس ، لو عقلنا وتأملنا كل هذا ، لعلمنا، إلى أى حد ارتفع هؤلاء اليونان بالإنسانية إلى أوج الفكر الانسانى . وما فعل العالم بعد اليونان شيئاً سوى أن أخذ بفلسفتهم ، أو أخذ بعلمهم ،أو هاجم فلسفتهم ، أو هاجم علمهم ، وفى كلتا الحالتين كان اليونان المنشأ والأصل .

إذا اتجهنا بأنظارنا إلى القرن الثامن قبل الميلاد ، إلى تلك البقعة المقدسة فلسفياً وعلمياً لوجدنا سيادة العصر الميتولوجى ، ووجدنا إلياذة هوميروس والأوديسا ، ورأينا أيضاً فيه تفكيراً غامضاً باهتاً ، ولكن كان له أثر فيا بعد فيمن تلاه من فلاسفة .

ولن نحاول أن نخوض فى كتابات هوميروس ، ولكن نشير إشارة عامة إلى أن هوميروس يرى أن الطبيعة حية مريدة ، وأن الآلهة فى قمة الأولمب فى صورة البشر ، وأن سائلا أو اكسيرا يجرى فى عروقهم فيهبهم الخلود ، والفكرتان ذواتا أصل بدائى ، وأن أوقيانوس المصدر الأول للأشياء .

وسنجد أثر هذا عند طاليس . ثم نجد أيضا فكرة القضاء والقدر والضرورة الثابتة وقد أثرت فى الفكرة الفلسفية القائلة برد الكائنات إلى صـــورة ثابتة لا تتغير .

ثم ظهرت نزعة روحية تدعو إلى حياة سامية فاضلة عند الأورفية وهى تنسب إلى أورفيوس ، وذات أصل شرقى ، وهى تنادى بأن الانسان مركب من

طبيعتين أو عنصرين متعارضين : مبدأ الاثم مبدأ الظلام والشرور ، ومبدأ الحق مبدأ النور ونلمح هنا أثر الاثنينية الفارسية ، والتخلص من الاثم والشرور ، لا تكفى له حياة أرضية واحدة ، أو ميلاد واحد فى هذه الحياة الدنيا ، بل لابد من ولادات متعددة . وقد أثرت الاورفية فى سقراط وذكرها ، كما أثرت فى أفلاطون ، ثم أثرت فى الفيثاغورية وبعد ذلك فى الأفلاطونية الحديثة .

تطور الفلسفة اليونانية :

كيف بدأت الفلسفة اليونانية ؟ وكيف تطورت ؟ إنها بدأت محاولة أن تجد أصلا تتكون منه الأشياء ، فنادى طاليس بأن الماء هو حقيقة الأشياء كلها والعنصر الأول أو الجوهر الأوحد الذى تعود إليه الأشياء كلها ، أى أنه وجد أصل الأشياء فى العالم نفسه ، فى شىء مادى ملموس . ثم أتى انكسيمانس فقال : بأن المادة الأولى هى الهواء . وأتى هرقليطس فقال بأن المادة الأولى هى النار وقال انكسيماندريس بأن المادة الأولى هى اللامتناهى . والمادة الأولى هنا هى محل التغيرات يحدث فيها التغير والتحول .

وتطور الفكر الفلسفى على يد بارمنيدس ، فرأى أن تفسير الأشياء لا يكون فى العالم ، بل فى شىء أعلى منه هو الوجود . وتابعه تلميذه زينون ، وأيده فى فلسفته بالحجج المشهورة ، والوجود هنا ليس متغيراً ، بل هو ثابت .

ثم ظهر فيثاغورس فحاول أن يفسر العالم بأنه عدد ونغم ، وقامت محاولات التوفيق بين كل تلك الفلسفات على يد أنباذوقليس وديموقريطس وانكساغوراس ، كل من وجهة نظره .

وينبغى أن نلاحظ أن كل تلك الفلسفات اتجهت إلى العالم الخارجى ، ولم تتجه إلى العالم الداخلى ، إلى الانسان ، فلما لم تتجه الفلسفة إلى الداخل ، بدأ

الشك يتناول هذا الداخل ، هذا العقل ، فظهر السوفسطائيون . ونتيجة لهـــذا اتجهت الفلسفة إلى داخل الانسان .. إلى عقله ، إلى باطنه فنشأت الفلسفة الأخلاقية العملية بعد ظهور الفلسفة الطبيعية النظرية .

وهنا نصل الى سقراط ، فلما اتضحت هذه الفلسفة العملية ، وسيطرت على عقول اليونان ، بدأ البحث فى الفلسفة النهائية فى صورتها الـكاملة ، البحث فى الوجود من حيث هو موجود داخليا وخارجيا ، وهنا نصل إلى أوج الفـكر اليونانى : أفلاطون وأرسطوطاليس ، نصل بهذا إلى العصر الذهبى للفكر اليونانى.

ثم أتى المغيب وظهرت الأخلاق الرواقية التى تعبر عن الحضارة اليونانية بل تصل الرواقية أخلاقها بالشرق وكذلك الأفلاطونية المحدثة بكشفها وفيضها .

ويعنينا فى هذا الكتاب أن نبحث فقط عن تطور الفلسفة اليونانية حتى ديموقريطس .

١ ــ طاليس

٦٢٤-٥٤٦ق . م :

أحد الحكماء السبعة الذين اشتهروا فى العصر اليونانى ، وثارت حولهم أساطير متعددة ، وكان أهمهم سولون القانونى المشهور ، وطاليس .

أما طاليس فكان أول عالم طبيعى ، بل يرى برنت Burnet أنه أول رجل أو مفكر نستطيع أن نطلق عليه كلمة عالم . ونحن لا نعلم شيئا كثيراً عن حياته ، بل اختلفت مصادرنا عنه ، فبينما تصوره بعضها على أنه كان رجلا حالما سقط فى بئر ماء ، حين كان يرصد النجوم ، تصوره مصادر أخرى على أنه تميز عن الإنسان العادى باستخدامه معرفته العملية بطريقة علمية دقيقة . أما المسألة الهامة عن علمه فهو ما ذكره هيرودوت عن تنبئه بكسوف الشمس الذى حدث فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق . م . وقد حاول برنت محاولة يائسة ، أن يثبت أن تنبأه هذا كان إلى حد ما قائما على أساس علمى ، ويبدو أنه لم يكن أصليا فى هذا ، وإنما استخدم بعض أبحاث وجداول بابلية ، ثم وضع تقويما فلكيا للملاحين واكتشف طريقة ليعلم بها أبعاد السفن فى البحر ، كما أثبت أن الزوايا المرسومة فى نصف الدائرة قائمة ، وقد زار البلاد المصرية ، وتعلم المساحة فيها ، ولكن برنت ذكر على طريقته أنه سبق أساتذته المصريين فى قياسه لارتفاع الأهرام من ظله .

على أية حال كان طاليس أول رائد العلم العقلى ، وقد قام بأبحاث مهدت السبيل لفيثاغورس فيما بعد .

الماء أصل الأشياء :

الماء أصل الأشياء أو الجوهر الأوحد الذى تتكون منه الأشياء وتعود إليه ويرى طاليس أن الأرض إسطوانة تطفو فوق المياه ، وقد خرجت منها ، أو هى جزيرة كبرى فى بحر خضم ، وهى تستمد من هذا البحر اللامتناهى ما تفتقر إليه [٤] : وإذا حاولنا أن نتبين حقيقة البحث فى تكوين الأرض عند اليونان. نجد أولا : أنها صورت على شكل صندوق ، السماء كانت سقف الصندوق ، والأرض باطنه ، ثم أتى هوميروس فقال : إن أوقيانوس العظيم مصدر الأشياء ، ولا ننسى أيضا أن المصريين والبابليين ذهبوا إلى أن الماء أصل كل شىء ، ثم التوراة أيضا ذكرت : « فى البدء خلق الله السموات والأرض خاوية خالية وعلى وجه الأرض ظلام وروح الله يرف على وجه المياه » .

أتى طاليس فوضع المسألة وضعا علميا لا ميتولوجيا ولا لاهوتيا .. بدأ ينظر فى جزئيات الأرض ، الإنسان والحيوان والنبات .. الخ إنها تستمد غذاءها من الرطوبة ، وأصل هذه الأخيرة الماء ، والإنسان نفسه يولد من جراثيم رطبة وأصلها أيضا الماء ، والهواء ؟ إنه ماء تبخر ، وكذلك النار إنما تتغذى من البخار ، وكذلك الأجسام السماوية ماء والبخار ماء ، فمن الماء تتكون النار ، ومن الماء تتكون الأرض ، فالماء هو العلة المادية لجميع الأشياء ومع أن النظرية بسيطة فى ظاهرها ، فطاليس أول فيلسوف عرفته الانسانية وضع المشكلة الفلسفية ، وهو أول من سأل عن الحقيقة الموجودة وراء الأشياء ، ما هى ؟ هل من الممكن أن تكون حقيقة واحدة تظهر فى مختلف الصور ؟ لقد كان هذا التصور هو الفكرة الأساسية فى الفهم الانسانى ، وكان الدافع لظهورها نظرية ديموقريطس وسنتكلم عنها فيما بعد .

العالم مليء بالآلهة :

أى أن النفوس ممتزجة بالعالم كله ، أو أن النفوس أو الآلهة الموجودة فى الأشياء هى المحركة لها ، وهى منتشرة فى العالم أجمع . فالمادة حية إذن، هذا يتفق مع مبدئه الأول . ويمكننا أن نستنتج من هذا أن الماء العنصر الأول للأشياء فيه قوة حيوية موجودة دائما وإن كانت لاتظهر دائما . وقد وصل إلى هذه الفكرة أيضا عن تجربة ، إذ رأى فى حجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد ، كما رأى فى جميع الكائنات قوة محركة فرأى أن هذه القوة هى النفس. غير أن هناك شيئا هاما يجب أن نلحظه هو أن هذه القوة المحركة عنده ظاهرة كلية وبالتالى فان النفس كلية ، إن هذا التفكير البدائى الذى يعتقده يكاد يشبه إلى حد كبير المانا البدائية: الفكرة الكلية المنبثة فى الأشياء . إذن فطاليس أول من أنزل الفكر من السماء إلى الارض ، وأول من انتقل من الميتولوجيا واللاهوت إلى العلم والتجربة متوصلا إلى أحكامه الكلية عن طريق التجربة ، ولا يغض من عمله أنه استفاد من العلم البابلى أو المصرى ، أو ماذكره هيرودوت عنه أنه تنبأ عن الكسوف مرة واحدة فقط ، كما أن هيرودوت ذكر أن طاليس لم يحدد إذ كان هذا الكسوف يرى فى جزء بعيد من الأرض دون غيره أم لا . ومن العجيب أن ينكر برنت أنه استفاد بعلم البابليين فى هذا التنبؤ . إذ أنه كان للبابليين جداول غير دقيقة فى مسألة الكسوف . ويبدو أن ما عمله طاليس هو أنه استفاد بها وحاول أن ينظمها تنظيما منهجيا . على أى حال كان طاليس أستاذ الانسانية الأول فى العلم والفلسفة .

١ — انكسيمندريس

٦١٠ — ٥٤٦ ق.م

وضع طاليس المشكلة الفلسفية كما رأينا ولكنه لم يحلها حلها النهائي. كان هو فقط المبدأ الذي وجه الفلسفة وجهها الصحيح. إنه لم يتابع الميتولوجيين من قبل في وضع تفسيرات للكون على لسان الآلهة تتكلم عن تشخيص القوى الطبيعية، وكيف ولدت تلك القوى، كيف تزاوجت، وكيف صدرت عنها الأشياء؟ ثم انتهى بطاليس الأمر إلى تفسير الكون تفسيرا يشبه تفسير الميتولوجيا، وهي أن الماء أصل الأشياء. غير أن منهجه كان هو الشيء الوحيد الذي ظفرت به الفلسفة. هذا المنهج هو أن يبرهن على المسائل برهنة عقلية.

وبهذا المنهج حاول انكسيماندريس أن يضع تفسيرا للكون يحل به المشكلة. ومصادرنا عن مذهب انكسيماندريس آكد بكثير عن مصادرنا عن مذهب سلفه. فقد كتب فلسفته في كتاب بقي حتى زمن ثيوفرسطس. ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد بقي بعده. ويرى الأستاذ برنت أن كتاب انكيسماندريس هو أول كتاب كتب نثرا في العالم اليوناني، إذ أن جميع التراث اليوناني من قبل وصل إلينا منظوما، ومنذ ذلك الحين والنثر أداة الفلسفة والعلم في الكتابة. وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئا غير عادي، ولم يصلوا بعد إلى معرفة للسبب الذي دفع بارمنيدس وأنباذوقليس إلى نظم فلسفتهما.

حياة انكسيمندريس:

يذكر ثيوفرسطس أن انكسيماندريس ابن براكسيادس Prexiades كان مواطنا ملطيا، واعتبره أيضا معاصرا لطاليس وصاحبه. وعنده أنه لم يكن تلميذه، أما سامبليقيوس فيدعوه خليفته وتلميذه، على أنه سواء كان تلميذه

أو صاحبه فهو قطعا كان أصغر من طاليس سنا ، وقد حاول أيضا أن يمارس العلم كسابقه ، بل توصل إلى بعض الاختراعات ومن أهمها المزولة Gnonion . ولكن هناك شكا كبيرا فى نسبة اختراعها اليه ، فهيرودوت يرى أنها قد اخترعت بواسطة البابليين وأن انكسيماندريس استخدمها فقط ، بينما يرى بعض مؤرخى العلم أنها تنسب إلى انكسيماندريس . أما أهم عمل علمى قام به انكسيماندريس فهو أنه رسم خريطة العالم وقد استخدمها هيكاتيوس Hekaties فى القرن الخامس . أما غاية انكسيماندريس من وضع هذه الخريطة فهو مساعدة الملاحين الميليزيين على ارتياد البحر الأسود.

فلسفة انكسيماندريس :

إن ثيوفرسطس يمدنا كما قلنا بمعلوماتنا عن انكسيماندريس فيقول « إن انكسيماندريس مواطن لطاليس وصاحب له قال . « إن العلة المادية والعنصر الأول للاشياء هو اللامتناهى ».

« وقد كان هو أول من أدخل اسم العلة المادية هذه ، ويقول إنه ليس ماء ولاشيئا آخر من العناصر ولكنه مادة مختلفة عنها وهى لامتناهية ومنها تصدر السموات والعوالم »

وفى نص آخر يقول أن هذه المادة « أبدية وخالدة » وأنها « تحتوى جميع العوالم » وإلى هذه المادة التى نشأت منها الأشياء تعود ثانية طبقا لقانون زمنى « وهناك حركة أبدية وأن منشأ العوالم يحدث خلالها ».

وأصل الأشياء إذن لاينتج عن تغير فى المادة اللانهائية بل ، إن المتضادات فى المادة الأولى - وهى جسم لانهائى . تنفصل عنها . يرى انكسيماندريس إذن أن هناك « شيئا » أبديا منه ينشأ كل شىء وإليه يعود وهذا الشىء لانهائى لامتعين ولا محدود (كما وكيفا) .

كان هذا تطورا لفكر طاليس أو توضيحا لفكره ، فقد اعتبر طاليس الماء المادة الأولى للاشياء ، ولكن يبدو أن انكسياندريس تساءل : كيف يمكن أن يكون المبدأ الأول شيئا من هذه الأشياء المعينة ؟

وقد احتفظ له أرسطو بالفقرة الآتية وهو بصدد مناقشة فكرة اللامتناهى :
« لا يمكن وجود جسم واحد بسيط يكون لامتناهيا ولا كما يرى البعض من أنه متمايز عن العناصر ومنها إذن تنشأ ، لأن هناك من يعتبر هذا الجسم المتمايز عن العناصر اللامتناهى ليس هو ماء ولا هواء ، حتى لا تفسد الأشياء الأخرى بما فيها من اللانهائية ، — وهى - أى العناصر تضاد الواحدة الأخرى ، فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة ، فاذا كان إحداها هو اللامتناهى ، لتوقفت الأخرى عن أن تكون أو أن توجد . ولذلك فانهم يقولون « انكسياندريس يرى أن من هو لامتناهى هو شىء غير العناصر ، بل منه نشأت » .

يبدو من هذه النصوص أن انكسيماندريس على خلاف كبير مع طاليس وانكسيانس . ومن الملاحظ أن طريقة الاستدلال عند انكسياندريس صحيحة مع انها نقلت إلينا بتحريف . لم يكن أرسطو أمينا فى نقله النص ويبدو - كما يقول برنت — أن انكسيا ندريس بدأ من ملاحظة اختلاف المتضادات وهى التى تكون العالم ، فالدافىء يضاد البارد ، والجاف يضاد الرطوبة . وهذه المتضادات يحارب بعضها البعض ، وأى سيطرة لواحدة منها على الأخرى فيه ظلم يجب أن يعوض فى الوقت المناسب حتى تظهر الأشياء كما هى ولا تفسد . فاذا تابعنا رأى طاليس فى أن الماء هو الحقيقة الوحيدة الأساسية ، فكيف نفسر وجود أشياء أخرى ، مادتها ليست مائية ، فلا يمكن أن يكون شىء واحد هو مصدر الأشياء بل إن مصدر الأشياء شىء ليس هو بذاته واحدا من الأشياء المتضادة ، بل هو شىء أكثر أولية منه أو عنه تنشأ الأشياء وإليه تعود ، وهذا هو الإبيرون

٢ — انكسيماندريس

قلنا إن انكسيماندريس ذهب إلى أن المادة الأولى للأشياء هى الأبيرون، وقد اعتبر أرسطو الأبيرون كمبشر لفكرته عن الهيولى. ولما كان يدرك أن اللامتناهى عند انكسيماندريس هو جسم، ولما لم يكن لديه أى مكان لجسمية قبل وجود العناصر، وضع دائما كلمة اللامتناهى بجانب كلمة الجسم. ولكن هل اللامتناهى عند انكسيماندريس هو جسم بمعنى الجسم؟ أو هو نفس الهيولى عند أرسطو؟ إذن ان الأبيرون عند انكسيماندريس هو لامتناه ولا محدود ولا متعين. وفى مواضع أخرى تكلم أرسطو طاليس عن الفيلسوف الذى يعتبر المادة الأولى شيئا متوسطا بين المواد أو بين مادتين؟ هل يشير أرسطو هنا إلى انكسيماندريس؟ أخذت هذه المسألة جانبا كبيرا من تفكير مؤرخى الفلسفة المعاصرين.

العوالم وكيف تظهر:

يعتقد انكسيماندريس أن هناك عوالم لا محدد لها عدد فى اللامتناهى، ويوجد عدد منهم فى الوجود فى كل وقت، ولا يكون عالم جديد حتى يفنى عالم قديم.

واللامتناهى باق غير حادث، فهل هذا تبشير بنظرية ديموقريطس التى سنتكلم عنها فيما بعد؟ .. من المحتمل، — والعوالم فى اعتقاد انكسيماندريس هى الأشياء — والحركة أبدية تأتى بالعوالم وتذهب بها.

ولكن يبدو أن انكسيماندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة — وكلمة حركة من وضع أرسطوطاليس. — أما نظرية انكسيماندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فاننا نجدها فى طيماوس أفلاطون ويبدو وعليها

أيضا مسحة فيثاغورية . إذ يبدو أن الفيثاغوريين اعتنقوا فكرة انكسيماندريس .

— كيف نشأت الأجسام الطبيعية ؟ — ويمدنا ثيوفرسطس بنص هام عن كيفية نشأة الأجسام الطبيعية عند انكسيماندريس « انفصل الحار والبارد عن اللامتناهى ، وتكون من هـذا طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكون منها الهواء ، ورسب بعض البخار فكون الماء . ومن الماء كانت الأرض وارتفع البخار وكون دائرة حول الهواء ، ثم تمزقت هذه الدائرة إلى حلقات فكونت الشمس والقمر والنجوم والكواكب »

ظهور الأحياء :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة ، ثم عملت الشمس على تبخرها ، « وفى الأصل كان أول كائن حيوانى سمكا ، وكان عليه قشر كبير ، ثم انتقل السمك إلى اليـابس وتخلص من القشر الذى عليه وتطور إلى أن وصل إلى الصورة الإنسانية » ونجـد أصل هذا الرأى عند المصريين والبابليين من قبل ، ثم نجده أيضا فيما يقال له نظرية التولد الذاتى عند أرسطو ، والحق أنها موجودة كاملة عند القبائل البدائية الاسترالية فى صورة أوضح بكثير مما هى عليه عند انكسيماندريس

وقد اختلف مؤرخو العـلم والفلسفة فى انكسيماندريس ، هل كان مبشرا بمذهب داروين ؟ أم أنه كان فقط مفكرا أسطوريا ؟ . . . إنه من الممكن القول بأن انكسيماندريس كان يدرك فكرة التكيف البيئى وبقـاء الأصلح ، وكان يدرك أيضا أن الحيوانات العليا لاتمثـل اطلاقا أصل النوع الإنسانى فاتجه إلى البحر ولحظ الأسماك . . . الخ .

ومها اختلفت الآراء فى انكسيماندريس فقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات هامة ، وحقا أنه لم يرتفع إلى بحث فى الوجود يحاول أن يجد فيه أصلا غير مادى

للأشياء ، بل سار أيضاً على نهج المدرسة ، فكان تفسيره تفسيراً آليا ، بل أنه لم يصل أيضا إلى فكرة الحركة التى تحرك العوالم . وكان تصارى فكره الانفصال والاتصال ، ولم يحاول أن يصل إلى العلة الفاعلية أو العلة الغائية ، إلا أنه وصل إلى فكرة الضرورة المطلقة ووجود قانون كلى يسيطر على الأشياء . وقد استخدم الخيال فى الفلسفة ، ولم تكن فكرته الحقيقية عن التطور فى عالم الحياة سوى تخيل فقط وقبول لأساطير قديمة ، ولكنه كان أول من وضع المشكلة ، واعتبر التطور القانون الكلى الذى تخرج منه الأشياء .

٣ ـ انكسيمانس ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م.

تقول بعض المصادر إنه كان تلميذاً لأنكسيماندريس ، ويقول البعض الآخر إنه كان صاحبه وصديقه . وإن تحديد تواريخ حياته ومماته من الصعوبة بمكان ، فهي إذن تقريبية وهو آخر فلاسفة مدرسة ملطية . ومن الثابت أيضا أنه كان أصغر سنا من انكسيماندريس ، وقد ترك أيضا كتابا يختلف في أسلوبه عن كتاب سلفه ، فبينما انكسيماندريس يكتب في أسلوب فياض بالمعاني الشاعرية ، نرى انكسيمانس يكتب في أسلوب سهل .

مذهب انكسيمانس :

« الهواء أصل الأشياء »

ويحكي ثيوفرسطس عنه فيقول « انكسيمانس الملطي كان صاحبـا لأنكسيماندريس ، ذهب أيضا مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولامتناهية ، ولـكنه لم يقل إنها لامعينة كأنكسيماندريس ... بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء »

ويقول هيبوليتوس « إن من هذه المادة ـ الهواء ـ نشأت الآلهة والأشياء الآلهية ، تلك الأشياء التي تكون والتي كانت والتي ستكون .

وثم نص ثالث لاتيوس » وكما أن نفسنا لـكونها هواء تمسكنا ، فكذلك النفس والهواء يحتوي العالم كله »

وفي نص آخر لهيبوليتوس « وشكل الهـواء هو أنه إذا كان أكثر اعتدالا فهو غير مرئي لأبصارنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله

مرئيا ، وهو دائما فى حركة ، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه لم يتغير كثيراً كما يحدث له » ونص آخر لثيوفرسطس « : يختلف الهواء أو يتشكل فى مواد مختلفة بحسب تخلخله وتكاثفه » .

ونص أخير لهيبوليتوس عنه أيضا « وإذا تمدد الهواء حتى يتخلخل فإنه يكون ناراً ، بينما الرياح من جهة أخرى هى هواء متكاثف ، ويتكون السحاب من الهواء بالتلبد ، وإذا تكاثف السحاب أكثر فإنه يكون ماء ، وإذا تكاثف الماء أكثر فإنه يتحول أرضا ، وإذا تكاثفت الأرض أكبر تكاثف ممكن فإنها تكون حجرا .

تلك هى النصوص التى جمعها برنت من مصادرها اليونانية ، وقد حاول أن يعلق عليها فقال « إنها تبدو أقل طرافة من نظرية انكسيماندريس » ولكن هذا غير صحيح عند برنت،فان إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هى خطوة ذات قيمة فى تفسير نشأة الكائنات ، وتجعل المذهب الكونى للمدرسة الأيونية متماسكا مع نفسه للمرة الأولى . ويلاحظ هذا حين رد انكسيمانس كل شىء إلى مادة ، وبهذا اعتبر كل الاختلافات فى هذه المادة الواحدة من جهة الكم . وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى ، وكل تغير فيها إنما حدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيراً كان أو صغيرا فى مكان معين . وإذا سلمت هذه الفكرة لم تجد حاجة إذن إلى أن تكون المادة الأولى «متمايزةعن العناصر» — كما يقول أرسطو — ومع أنأرسطولم يكن دقيقا فى تعبيره ، إلا أنه ينطبق على وصف ملائم لفكرة عدم تمايز المادة الأولىمن الأشياء عند انكسيمانس .

يستخلص من النصوص السابقة أن الهواء هو المـــادة الأولى لا اللامتناهى

كما يذكر انكسياندريس فكأنه إذن يوافق طاليس فى أن المادة الأولى تكون معينة ، ويخالف بذلك رأى صديقه أو أستاذه ، ويختلف مع طاليس فى اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول ، وهذا الهواء غير مرئى ، فهو إذن ينطبق على الهواء الذى نعرفه ، هو النفس الذى نستنشقه ، وهو الرياح والأنواء التى تهب ، وهو أيضا إذا تكاثف أصبح رطوبة وبخارا وهو أيضا إذا تكاثف أصبح ظلاما ، هو لامتناهى يحيط بالعالم ويحمل الأرض . أما لم اعتبر انكسيمانس الهواء أصل الأشياء ؟ . . فليس لأن الهواء ألطف من الماء ، أو أنه أسرع حركة ، أو أنه أوسع انتشارا ، — ومن ثمة أكثر تحقيقا للتناهى — ...لا!!! ... إنه توصل إليه من التفكير فى مذهب انكسياندريس . إن الهواء فى مذهب هذا الأخير يحتل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسيين — البارد والحار — إن الهواء عنده يصير دافئا إذا تخلخل ، وباردا إذا تكاثف ، وقد توصل إلى هذا من تجربة عجيبة ، إذا تنفسنا وفمنا مفتوح كان الهواء دافئا ... وإذا تنفسنا وشفتانا مغلقتان كان الهواء باردا ... ولما كان الهواء أصل الانسان ويمده بالحياة ، فهو أيضا أصل العالم ، وهو يمده بالحياة . فحين تلبد الهواء ، وجدت الأرض ، وهى واسعة عريضة ، وتبعا لهذا فإن الهواء يمدها بوجودها .

ولما كان الهواء عند انكسيمانس أصل الإنسان وأصل العالم — والمادة الأولى منشأ العالم ، كما هى منشأ الإنسان — والأرض تسبح كاسطوانة فى الهواء ، والهواء أيضاً أصل الشمس والقمر والأجرام السماوية — وذلك لأنها أيضا ذات نفس — كانت فى الأصل أرضا ، ثم تمددت بالرطوبة — فلما تخلخلت ، وجدت النار ، ومن النـــار وجدت الكواكب ، وتنتشر بين هذه الكواكب أجسام من طبيعة الأرض ، فقد حدث أن تكاثفت بعض الكواكب السماوية ،

فتكونت هـذه الأجرام الارضية . . . وهى تحجب القمر عنا . والكواكب السماوية لا تدور تحت الارض كما كان يتصور قبلا ، بل حولها ، والشمس تختفى عن أبصارنا لا لانها ذهبت تحت الأرض ، بل لأن الاجزاء العليا من هذه الأخيرة حجبتها عنا ، ولأن بعدها عنا أصبح كبيرا .. والرياح والأنواء تتكون حين يتكاثف الهواء وينتشر ... وإذا ماقل انتشاره وسمك ،كان سحابا ، وأخيرا يتحول إلى ماء .

وفى ضوء هذا المنهج أخذ انكسيمانس يفسر مختلف الظواهر الطبيعية من برق وشهب وصقيع وزلازل ... ألخ

والهواء إذن أصل الأشياء ، وهو يحوى عوالم لا عدد لها — كما يحوى لا متناهى انكسيماندريس عوالم لا عدد لها — ويرى شيشرون أن انكسيمانس يعتبر الهواء إلها وأن هذا الإله يأتى إلى الوجود ، ولكن ليس هـذا صحيحا ، فالهواء عند انكسيمانس كمبدأ أول أبدى وسرمدى ، ومن المحتمل أن يدعوه انكسيمانس إلهيا — كما دعى انكسيماندريس اللامتناهى إلهيا — ولكن من الثابت أن انكسيمانس تكلم عن آلهة توجد وتفسد ، وأن هذه الآلهة إنما تظهر وتوجد من الهواء .

ويؤخذ على انكسيمانس أنه لم يفد العلم إطلاقا فى اعتباره الأرض أسطوانة مسطحة تسبح فى الهواء ، كما اعتبر أيضا الشمس والقمر والكواكب تسبح كأوراق أو فروع ، طائرة فى الهواء ، وكذلك اعتبـــاره دورة الشمس لا تحت الأرض حين تختفى ليلا ، كما أنها تقوم بدورة جانبية ، كما أن ما يحجبها هى والكواكب الأخرى عن ابصارنا هى الجبال الشمالية المرتفعة . . . كل هذه

الأفكار تختلف عن الطبيعة الايونية تماما ، على أن من الخطأ الشديد القول بأن انكسيمانس لم تكن له أهمية أو أثر فى تاريخ المدرسة الايونية كسلفيه ، بل على العكس كان انكسيمانس فى نظر معاصريه أعظم من سلفه انكسيماندريس ومع أنه لم يختلف معه فى نظريته عن الأجسام السماوية . . . فإن الفيثاغوريين مدينون له ومتأثرون بنظريته عن العالم ، وقد ازدهرت المدرسة الايونية فترة بعد ذلك ؛ وكانت تنسب إلى انكسيمانس ، وأثرت فى انكساغوراس ، كذلك مدرسة ديموقرطس ، كما أن ديوجينس الاولونى Diogens قبل نظريته عن المبدأ الأول للاشياء — الهواء — إن كان قد حاول أن يربط بينهما وبين مذهب انكساغوراس .

ويعلق الأستاذ برنت على هذا بأن انكسيمانس مثل نهاية التطور لمذهب فكرى بدأ بطاليس وانتهى به ، فاعتبر مذهبه مذهب المدرسة الايونية ككل وكان عمل المدرسة مجهوداً جباراً لأول مرة فى تاريخ الفكر الانسانى ، وكان ... انكسيمانس آخر ممثل لها وكانت معاونته فى إتمام المذهب داعية لأن ينسب إليه كله .

وفى الحق أن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكلت كثيراً من جوانب تفكير المدرسة ، وفضل المدرسة الأيونية على الإنسانية لا يجحد ... فن أساطير هام فيها الفكر الإنسانى — انتقل العالم إلى البحث العلمى وكانت الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبى فيا بعد - أداتهم الأولى ، ثم كان الاستدلال أداتهم الثانية ، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعى .

وسنرى بعد فى الفلسفة الحديثة فكرة الأحادية المادية Monism أو المادية

الآحادية ، الفكرة التي ترد مختلف الأشياء إلى جوهر مادى واحد ، وأن هـذا الجوهر المادى إنما يتطور شكلا وكما فقط .

أليس نجد أصول هـذه الفكرة لدى المدرسة الأيونية حين اعتبرت أصل الأشياء واحدا ؟ إنها لم تقل إنه جوهر ، ولكنها دعته بالعنصر أو المادة أو الأصل الأول . . . . واعتبرت هذا العنصر أو هذه المادة أو هذا الأصل قديما حيا ، وأنه هو بذاته ، ووصلت إلى مفهوم الحركة ، ولو أنها لم تذكرها ، وصلت إلى الانفصال والاجتماع أو إلى التخلخل والتكاثف . وكلها مفهومات الحركة ، وتعود فى آخر تحليل إلى حقيقتها . ثم نادت هذه المدرسة أيضا بأن هذا الأصل الأول يتحول إلى صور الوجود المتعددة طبقا للضرورة الطبيعية .

٤ ـ الفيثاغورية

لم تكن فلسفة الطبيعيين الأول سوى « وضع المشكلة » مشكلة تفسير الوجود ، وذلك برده الى أصل واحد — عبرنا عنه « بالأحادية المادية » أو « وحدة المادة » . وبهذا نشأ العلم الطبيعي ولكن هل يكتفي العقل اليوناني — وهو في حركته الصاعدة — أن يقبل هذا التفسير . أم يسير ويحاول التفسير ، بشكل آخر ، وفي نطاق آخر .

وهنا نرى أو يقابلنا فيثاغورس ومدرسته ، آتية بتفسير جديد وبتصور جديد للوجود . وسنرى أن عوامل أخرى أثرت في الفكر اليوناني ممثلا في الفيثاغورية .

لقد كانت الروح اليونانية في آسيا الصغرى خلوا من كل أمر ديني تماما وقد أهمل المليزيون العقائد التقليدية ، وإذا استخدموا كلمة إله للجوهر الأول أو للعوالم المتعددة ، فانهم لم يستخدموها على الاطلاق في ضوء أي تفسير ديني . ولكن الأمر كان مختلفا تماما في الجزر الآخية ، وهي التي كانت وطن الايونيين قبل هجرتهم إلى آسيا الصغرى . إن هذه الجزر الآخية احتفظت بذكريات عدة عن ماض بعيد . وحول « معبد ديلوس » تجمعت هذه الذكريات ، وأخذوا يرددونها هناك ، تعبيرا عن الأيام الغابرة ، ولاشك أيضا أن الأمر كان مختلفا في المستعمرات الخلقيدونية والأيونية في الغرب . وكانت قد تأسست في وقت كان لأشعار هزيود وأتباعه المقام الأكبر .

ولقد رأى أكبر شخصيتين في هذا العصر — وهما فيثاغورس واكسانوفان كيف سقطت المدن اليونانية في آسيا تحت سيطرة الفرس . وكانا هما أيونيين ،

ولكنهما قضيا الشطر الأكبر من حياتهما فى الغرب . ولم تكن هناك أية امكانية لتجاهل « الدين » وخاصة أن حركة احياء كبرى كانت تسود العالم اليونانى . وكان على رجال التنوير مواجهة الموقف، وقد حدث هذا ، فقد حاول فيثاغورس أن يستمد من الدين مادة له ، وأن يقوم بحركة اصلاح فيه ، أما اكسانوفان فقد هاجمه وأنكره .

إن حركة أحياء الدين لم تقتصر — على الأخذ بالدين الآخى القديم ، ديانة ديلوس القديمة ، بل أنها ترتبط بعبادة أبولون . وقد أتت هذه العبادة من الدانوب وتحمل سمات أهل الشمال الذين يعيشون على هذا النهر . وانتقلت تعبيرات هؤلاء إلى الديانة الديلية . وقد عرف فيثاغورس هذه الديانة وأثرت فيه ، وأنشأ فرقته الفيثاغورية من مدن بحدت باسم الآخية . وديانة ديلوس آخية فى منشأها .

ولكن لم تكن ديانة ديلوس ذات الأثر الكبير فى فيثاغورس ، كانت هناك ديانة أخرى أثرت فيه أكبر تأثير ، وهى عبادة ديونيسوس ، ديانة أرفيوس ، وقد أشرنا إلى هذه العبادة من قبل . وكانت معتقداتها تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج ، أى أنها تفترض أن النفس تستعيد طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد . وتتطلب الوصول إلى هذا تطهيرات وطقوسا . وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يجدوا الطمأنينة فى آلهة الشعراء ، المتجسدين ، البعيدين عن البشر ، أو فى أديان الدولة نفسها .

وكانت للاورفية سمتان جديدتان على العالم اليونانى .

الأولى : أنها استندت على وحى كتابى ، وحى مكتوب كمصدر السلطة الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها فى مجتمعات ، ليس بينهم رباط الدم أو القربى ، بل يجمعهم رابطة اختيارية دينية وتكريسية .

وقد وصلت الينا صفائح الأورفية الذهبية ، وقد نقشت عليها عقائدها ، وتدل على أنها كانت منتشرة إبان ذلك الوقت . وقد بحثت هذه الصفائح، ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية فى ذلك الوقت مشابهات نفاذة . وقد اختلف الباحثون عن مصدر هذه المشابهة ، فيرى برنت أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك ، وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أى عنصر هندى فى الفلسفة اليونانية . وأن التشابه بين الدين الهندى فى ذلك الوقت والأورفية إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد ، هى القبائل الشمالية فى أوربا . وكانت هناك صلات بين هذه القبائل الشمالية والهند . أو أنها هى أيضا هندية أوروبية . ويرى فون شرودر أن للهند تأثيرا بلاشك فى الأورفية . ومهما كان الأمر ، فان الغرض الاساسى من عقائد الأورفية ومقدساتها كان « تخليص النفس من عجلة الميلاد ، ومن أى تقمص « وتناسخ » فى الصور الحيوانية والنباتية ، فاذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى الها ، وتمتعت ببركة إلهية دائمة .

والسبب الرئيسى الذى يجعلنا نضع اعتبارا للمجتمعات الأورفية ـ فى تاريخ الفلسفة ، أنها نادت بأن الفلسفة — قبل كل شىء — هى طريق للحياة . كانت الفلسفة فى أيونيا تعنى « التشوف والتطلع » ، ومنها استمدت كلمة « ثقافة » فى أثينا . ومن ناحية ـ أينماوجدنا أثر فيثاغورس ، فاننا نجد للفلسفة معنى آخر وإن الفلسفة تطهير ، وطريق للهرب من « العجلة » ونرى فى فيدون الفكرة معبرا عنها تعبيرا عميقا ، وقد ذكرت هناك بصبغة فيثاغورية .

والنظر إلى الفلسفة بهذه الصورة إذن كان احدى صفات الفكر اليونانى الرفيع

فى ذلك الوقت . وكما أثرت الاورفية — خلال الفيثاغورية — فى أفلاطون وترددت فى مذهبه الفيدونى فانها أثرت أيضا فى أرسطو فى الكتاب العاشر من الأخلاق وقد كان هناك خطر من أن هذا الموقف — موقف الأورفية — قد ينتهى إلى « سكون مطلق أكثر منه » وجود آخروى بعيد عن هذا العالم .

وقد رأى أفلاطون هذا الخطر وحاول بكل الوسائل أن يتجنبه . ولذلك طلب من الفلاسفة — باصرار — أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية إلى الكهف ، ليعاونوا أخوانهم السابقين الأسارى ، أما إذا أدت عقيده الفيثاغورية — متشحة بالأورفيه — إلى الوجهة الأخرى من النظر ، إذا أدت إلى السكون المطلق والموقف السلبى المتغالى فيه ، فليس هذا خطأ الفلاسفة .

هل أصبحت الفلسفة دينا إنها بلا شك تأثرت به ، ولكن من الخطأ البالغ القول بأنها أخذت من الدين أى مذهب خاص ان الأحياء الدينى تضمن رأيا جديداً عن النفس ومن المحتمل أن نظن أن ثمة تأثيرا قد حدث ، ولكن من العجب أنه لم يحدث هذا . انا نرى ، فيثاغورث وأمبدوقلس وقد شاركا بأنفسهما فى الحركة الدينية يدينان بآراء عن النفس ، تختلف كل الاختلاف عن المعتقدات الدينية المتضمنة فى الدين للذين كانا يزاولون طقوسه . ولم تكن هناك فى فلسفة ذلك العهد أى مكان لنفس خالدة ، إن سقراط هو أول من نادى بخلود النفس ولكن على أسس عقلية غير دينية . . . والسبب فى هذا أن الدين القديم ، لم يكن مذهبا أو جزءاً من مذهب ، انه كان فقط مجموعة من الطقوس تتطلب مراعاتها بدقة ، وأن يكون ممارسها فى حالة فكرية مستقيمه . وكان العابد يعطى أى تفسير يريده . وقد أعطانا أفلاطون فى الجمهورية شواهد عدة من الدين القديم تثبت

هذا . كما أن أرسطو نفسه يقرر أن الدين القديم لم يكن يتطلب من المريد أن يعرف أى شىء ، إنما كان فقط يتطلب منه أن يكون فى حالة تأثريه بشكل ما ، وأن يضعه فى حالة عقلية معينة .

لهذا السبب أوحت الديانة الجديدة إلى الفلسفة روحا جديدة ولكنها عجزت عن أن تقذف فى باطنها بمذاهب جديدة .

٥ — فيثاغورس

والمصادر عن حياته قليلة جدا ، ولكن شاهدا معاصرا له ، وهو اكسانوفانز قد ذكره . إذ ورد فى بعض أشعاره أن فيثاغورس سمع كلبا يعوى ، فطلب من سيده ألا يضربه ، لأنه تبين له ، أنه صوت صديق له مات . ومع أن القصة أو الشاهد يشير إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، إلا أنها دليل تاريخى على وجود فيثاغورس كشخصية تاريخية . وشاهد ثان . يأتى بعد زمن فيثاغورس بقليل وهو هراقليطس . فقد تكلم هراقليطس عن فيثاغورس الذى يقوم بأبحاث علمية ، وأنه يقوم بهذا خيراً من غيره ، ولكنه يستخدمها للتدجيل والاحتيال . وكذلك ذكره هيرودتس ـ ومعنى هذا أن الرجل قد وجد وعرفت فلسفته وشغلت الناس فى القرن الخامس قبل الميلاد ـ كرجل علم وكمبشر بالخلود .

وقد كان أفلاطون معنيا كل العناية بالفيثاغورية ، ونرى أثرها الكبير فى فيدون . ولكنه لم يهتم بفيثاغورس ، ولم يذكره سوى مرة واحدة بالاسم فى كتاباته : « إنه هو الذى اكتسب محبة أتباعه بشكل غير عادى بتعليمه إياهم طريقة للحياة » ولم يذكر الفيثاغوريين أنفسهم أيضا بالاسم سوى مرة واحدة . فذكر على لسان سقراط فى الجمهورية أن الفيثاغوريين يعتبرون الموسيقى والفلك علمين متماثلين . ومع ذلك فنحن نعلم أن كثيرين من أشخاص محاوراته كانوا فيثاغوريين . فنيلا لاوس واشكرات فى فيدون ، وكذلك سيبيس وسيمياس ، كانوا ينتسبون ـ وهذا مانفهمه من سياق الحديث ـ إلى المدرسة الفيثاغورية ـــ وكذلك طيماوس — والذى وضع أفلاطون على لسانه قصة العالم ـــ ينتسب إلى نفس المدرسة . وكذلك فعل أرسطو . فقد كان متحفظا تمام التحفظ نحو

فيثاغورس . ولم يرد اسم فيثاغورس فى كتابات أرسطو سوى مرتين : مرة حين ذكر أن ألقميون كان شاباً صغيرا فى أيام شيخوخة فيثاغورس ، ومرة أخرى حين أورد عبارة لألقميون يقول فيها « إن أهل أيطاليا كرموا فيثاغورس » ولكن أرسطو لم يتحفظ على الاطلاق نحو اسم الفيثاغورية . بل ذكرها مرارا ، فنرى مثلا « أهالى إيطاليا الفيثاغوريين » وكذلك « هذا المذهب فيثاغورى . ويبدو أنه كان هناك شك فى القرن الخامس » (ق.م) عن حقيقة الفيثاغوريين ، ومن هم الفيثاغوريون على وجه الحقيقة ؟

والمصادر الأخرى عن فيثاغورس تؤخذ من أرستكسينوس المشائى وديكارخوس المسينى وتيمايوس التورمينى . وكان للثلاثة فرص لمعرفة شىء عن فيثاغورس . ولقد استمد يامبليخوس ـ فيما بعد ـ من تيمايوس كثيرا مما كتبه فى كتابه « حياة فيثاغورس » . ولم يكن هو ناقدا تاريخيا ممتازا ، ولكن معرفته بايطاليا وصقلية على جانب كبير من الأهمية فى هذا الموضوع . أما ارستكسينوس فقد عرف بنفسه بقايا المدرسة الفيثاغورية فى عهد فيلالوس . وقد حاول أن يقدم فيثاغورس « كرجل علم » فقط . وحاول بكل الوسائل أن يرفض الفكرة التى تقول إنه كان معلما دينيا . ثم نرى ديكارخوس يحاول أن يثبت أن فيثاغورس كان سياسيا ومصلحا فقط .

ثم أخيراً كتب ثلاثة من القدامى عن حياة فيثاغورس : هم فورفوريوس ويامبلخيوس وديوجانس اللائرسى وكتاباتهم مليئة بالأساطير والتزييف . لقد استندوا على مصادر مشكوك فيها ، فلم يصلوا إلى معرفة الحقيقية التاريخية .

ونلاحظ أنهم نسبوا اليه المعجزات . وقد استمدوا هذا من أرسطو نفسه . ثم استندوا على مصادر أخرى غير أرسطو وليس معنى هذا أنهم تأثروا فى كتاباتهم

بمصادر عن الفيثاغورية الحديثة ، وقد اختلطت فعلا بروح شرقية ، ولكنهم استندوا على مصادر لم تصل اليها هذا التأثير . ومن هنا نرى أن فيثاغورس لسب اليه حقا أنه رجل أعاجيب .

ولن نحاول أن نتكلم عن أعاجيبه . بل نذكر فقرة صغيرة عن حياته .

قضى فيثاغورس (٥٧٢ — ٤٩٧) حياته الأولى فى ساموس — كان ابنا لمنسارخوس واشتهر أمره فى حكم بوليكراتيس (عام ٥٣٢) . ثم لسمع عن رحلاته ، وقد ذكر المتأخرون الكثير عنها . ولكن برنت يرى أنها غير صحيحة . ويشك حتى فى رحلته إلى مصر . وينكر انكارا باتا أن الأورفية أخذت مباشرة من الديانة المصرية ، مع وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه يرى أنه من المحتمل أن الأورفية أخذت من الديانة المصرية عن طريق غير مباشر .

ويرى برنت أن هيرودوت لم يكن دقيقا فى روايته عن الرحلات ، وكذلك لم يكن دقيقا حين ذكر الصلات بين الدينين أن الفيثاغورية والأورفيـة يؤمنان بالتناسخ والتناسخ عقيدتهما الرئيسية . والديانة المصرية خلو من هذه العقيدة .

ويقول ارستكسينوس أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكى يهرب من حكم بوليكرابس الظالم . وذهب إلى كروتون . وكانت مدينـة على علاقة طيبة بساموس — واشتهرت أيضا برياضييها وأطبائها . أما تيمايوس فيقول إنه أتى إلى ايطاليا عام (٥٢٩ ق م) وبقى فى كروتون (أقروطونا) عشرين عاما . ومات فى ميتابونيوم . وكان قد لجأ اليها ، حين ثار أهل كروتون على سلطته فيها .

والآن إلى نظامه وفلسفته .

٦ . النظام الفيثاغورى

وأقصد بالنظام الفيثاغورى ، الجماعة الفيثاغورية ، ماهو كنه هذه الجماعة ، وتكوينها وبنيتها ؟

يرى الاستاذ برنت : أن الفيثاغورية فى مبدأها كانت أخوة دينية ، ولم تكن على الاطلاق جماعة سياسية .ويستند فى هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر فى الجمهورية أن فيثاغورس لم يتول منصبا عاما على الاطلاق . وأنه لم تكن له أدنى علاقة بالأرستقراطية المثالية الدورية . إن فيثاغورس كان أيونيا ، ومذهبه انما كان فقط للمدن الآخية . ولا يوجد أى شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيدوا الحكم الارستقراطى ، لقد كان الغرض الأساسى من النظام الفيثاغورى هو اذاعة وتنمية فكرة القداسة . انها تشبه مجتمعا أورفيا ، غير أن الفيثاغورية استبدلت ديونيسوس إله الأورفية بالإله الفيثاغورى أبولون (٢٤) .

ويرى كريتشه وشميت ـــ مخالفين لبرنت أن الفيثاغورية كانت فرقة سياسية شاركت فى الحكم وأيدت النظام الارستقراطى . وأتوا بشواهد لغوية قوية . ومن الغريب أن يحاول برنت انكار الجانب السياسى للفيثاغورية ، مع أن هناك دليلا هاما يثبت مشاركتهم فى السياسة : وهو الثورات الكبرى التى نشأت عن مشاركتهم وتأييدهم للحكم الاستبدادى . وانقلاب الناس عليهم ، وحرقهم أحياناً ، وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصبا حكوميا فليس معنى هذا أنه لم يشارك فى السياسة ، ولم يدفع مدرسته ومريديه إلى الأخذ بنصيب منها . ولقد صدق الاستاذ برييه فى كتابه الرائع « تاريخ الفلسفة ، ص ٥٠ » حين قال « لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت

حركة دينية وأخلاقيـة وسياسية . وقد تمكنت من إنشاء أخوة ، استخدمت أسلحة الدعاية ، للتوصل إلى السلطة فى مدن اليونان الكبرى (٢٩) .

ولقـد نجح النظام الجديد فى الاستئثار بالسلطة فى المدن الآخية . ولـكن سرعان ما قام رد فعل شديد ضد الفيثاغورية . وها هى الحوادث : ازدهرت كروتون حين أتى اليها فيثاغورس ازدهارا تاما ، ولكن حدث أن مدينة سيباريس قد خربت . وحزن فيثاغورس لهـذا حزنا شديدا ، وطلب من أهل كروتون أن يأووا اليهم بعض اللاجئين من سيباريس . ولم يفعل فيثاغورس هذا لكون اللاجئين من طبقة ارستقراطية ، وانما لأنهم كانوا ضحايا استبداد وظلم سياسى ، علاوة على أن فيثاغورس الأيونى قد شعر بدون شك بعطف عميق نحو رجال مدينة أيونية عظيمة ، ولكنها سيئة الحظ . ولكن ما لبث أن قامت حركة تعارض النظام الفيثاغورى فى كروتون نفسها ، وتزعمهـا قيلون أحد أشراف كروتون وأثريائها . وهرب فيثاغورس إلى ميتابونتوم حيث قضى فيها أيامه الأخيرة .

واستمرت الفتن والقلاقل بعد رحيل فيثاغورس من كروتون بل بعد موته . فأحرق أهل كروتون منزل الرياضى ميلو حيث كان يجتمع الفيثاغوريون . ولم يهرب من الحريق سوى شابين هما أرخيبوس وليسيس . اما الاول فقد استقر فى طيبة . وتتابعت الثورات ضد الفيثاغورية فى كل أنحاء ايطاليا ، حتى كاد أمرهم أن ينتهى . ولـكن فى زمن متأخر ، عادوا إلى ايطاليا وكان لهم فيهـا نفوذ كبير .

تعاليم فيثاغورس :

وكما ساد الغموض حياة فيثاغورس ، فقد ساد أيضا تعاليمـه . ولم يعرف

أفلاطون وأرسطو شيئا عن مذاهب فيثاغورس الأخلاقية أو الطبيعية . وكل ما وصل عن تعاليم فيثاغورس ما ذكره ارستكسينوس عن مجموعة من القواعد الأخلاقية عنده — أما ديكارخوس فقد ذكر فقط أن فيثاغورس كان يعلم تلاميذه مذهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

وكان فيثاغورس يعلم شفهيا ، ولم يكتب كتابا . ولم يزيف كتاب باسمه ، إلا فى عهد الافلاطونية الحديثة — كما زيفت أيضا كتب للفيثاغوريين الأوائل . ولكن سنحاول — طبقا لشذرات باقية — وضع المذهب فى صورة متناسقة .

التناسخ :

من خلال النصوص القليلة الباقية ، تستطيع أن نقول إن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، وأنه كان يدرس هذه الفكرة لاتباعه . ويبدو أن هذا كان تطورا لعقيدة بدائية ، قيل إن فيثاغورس كان يؤمن بها ، وهى عقيدة قرابة الناس والحيوانات وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو — التحريم لبعض أنواع من الطعام ولذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع من الطعام . ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا من أيونيا . ويقص علينا بعض المؤرخين ، كيف رفض فيثاغورس أن يقدم قرابين إلا على أقدم مذبح ، وهو مذبح أبولون الأب ، ولم يقدم أى قربان دموى (٣٠) .

الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة :

وقد أشيع عن الفيثاغورية أنها امتنعت عن أكل اللحوم ، وحرمت بعض الأطعمة . غير أن من نقل هذا كان من متأخرى اليونان كفرفوريوس وبالاشك

فيه أن كانبا متقدما كأرتستكسينيوس ذكر شيئا من هذا. ولكنه قال إن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذى يحرث الأرض ولحوم الكباش، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه. ويذكر أيضا أنه فضل « البقول » وبذلك كانت تابو « محرما ». ويبدو أن أرستكيسنوس كان يحارب نزعة الامتناع، التى ظهرت، ولم تكن فى أساس المذهب الفيثاغورى الأول (٣١) .

ولكن ما هو السبب الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأطعمة ؟ هل يمكن أن يكون هذا بسبب تعليمه « القرابة بين الحيوان والإنسان » ؟ فلم يكن التحريم إذن قائما على الرفق بالحيوان وعلى أسس صوفية، بل كان فقط تحقيقا لفكرة التابو. إن فورفوريوس الصورى يعطى لنا دليلا على هذا، حين ذكر فى كتابه « دفاع عن التحريم » أن الفيثاغورية كانت تبيح أكل لحوم القرابين، ولو أنها تحرم تناول اللحم كمبدأ. وأن الأبحاث الأنتروبولوجية الحديثة أثبتت أن البدائيين كانوا يذبحون الحيوان المقدس فى بعض المناسبات الدينية، وكانوا يأكلون لحمه، بينما كان هذا محرما فى بعض الأوقات تحريما كاملا. فالامتناع هنا بدائى ويتصل — كما قلنا — بالتابو.

وإذا بحثنا قائمة الأشياء المحرمة التى تركها لنا الفيثاغوريون، لأدركنا أنها صور لتفكير بدائى فى هذه الناحية.

العلم الفيثاغورى

إن من الخطأ البالغ تجاهل العلم الفيثاغورى — كما فعل بعض الباحثين. الفيثاغورية أصبحت مدرسة علمية فى بلاد اليونان. وينسب العلم الفيثاغورى إلى العقود الأولى من القرن الخامس، وقد رأينا أن هرقليطس يذهب إلى أن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلمية أكثر من غيره. كما أن هيرودتس يقول إنه لم

يكن « أضعف العلماء فى اليونان ، أو أضعف السوفسطائيين » وهذا اللفظ الأخير ، أخذ شكلا اصطلاحيا ، يقصد به العلم والأبحاث العلمية ، كما أن أرسطو ذكر أولا أن فيثاغورس اعتنى أولى الأمر بالرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاول الأعمال العجيبة .

وقد لاحظنا من قبل أن الاورفية كانت تتطلب الفرار من عجلة الميلاد بواسطة التطهير فى شكل بدائى . ولكن الجديد فى الفيثاغورية أنها — وإن كانت قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة — وضعت معنى عميقا للتطهير ، ولقد ذكر ارستكيسينوس أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى لتطهير النفس ، كما استخدموا الطب لتطهير الجسد .

ويقال إن وسائل تطهير النفس عند الفيثاغورية هى التى أدت وتشرح لنا أيضا اتجاه الفيثاغورية إلى فكرة الانسجام . وإذا صدقنا هرقليطس فان فيثاغورس أيضا هو الذى أثر فى أرسطو عن نظرية الحيوات الثلاث — الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وها هو المذهب : نحن غرباء فى هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس ، ومع ذلك لا ينبغى أن نهرب منها بالانتحار لأننا أغنام ، والله راعينا ، وبدون أمره لا حق لنا أن نهرب ، وهذه هى نفس الآراء التى ذكرها أفلاطون فى فيدون .

وفى هذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس ، أنهم يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأولمبية ، وهؤلاء الأخيرون ثلاث طبقات أيضا .

١ — الطبقة الدنيا : وهى مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .

٢ ـ الطبقة الثانية: وهى مكونة من هؤلاء الذين يشتركون فى الألعاب.

٣ ـ الطبقة الثالثة: ـ وهم خير هؤلاء ـ من يأتون للمشاهدة والنظر.

فالتطهير الأعظم ـ هو النظر. ومن كرس نفسه للعلم، هو الفيلسوف الحقيقى، وهو الذى حرر نفسه من عجلة الميلاد.

ومن الخطأ القول إن فيثاغورس قد ذكر لنا كل هذا، ولكن من الثابت أن كل هذه الأفكار فيثاغورية. بهذا فقط نستطيع أن نعبر الهوة بين فيثاغوراس المبشر الدينى وفيثاغورس العالم.

ومما لاشك فيه أن الكثيرين من أتباعه ـ وهم المستمعون كما تقول المصادر اليونانية ـ بقوا فقط يمارسون فكرة التطهير ولا يسمون إلى الفلسفة، وهذا مالم يرده الفيلسوف.

٧ — الحساب عند فيثاغورس

عرف اليونان الحساب قبل فيثاغورس ، ولكن لأسباب تجارية . أما أول من حاول وضعه كعلم فهو فيثاغورس .

ويذكر أرستكسينوس أن فيثاغورس أول من قام بأبحاث فيه لم تكن غايتها التجارة . وفى أواخر القرن الخامس نرى أبحاثا كثيرة عن هذه الموضوعات ، ومما لاشك فيه أن هذه الأبحاث لم تكن وليدة مدرسة ، بل كان لا بد أن تنتهى إلى شخص عظيم . ولم يكن هذا الشخص العظيم - فيما يرجح - سوى فيثاغورس .

ولكن إذا كان فيثاغورس لم يترك لنا شيئا مكتوبا ، فلا نستطيع أن نفصل بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم أتباعه — اللهم إلا إذا لجأنا إلى المنهج الآتى : أن نعتبر ماكتبه فيثاغورس هو أكثر الآراء بدائية فى المذهب ، وذلك لأن من المؤكد أن أتباعه طوروا مذاهبه فيما بعد . ونلحظ أنه قد بقيت بعض الآراء الساذجة فى رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى أوج بعيد من التقدم . والسبب فى الاحتفاظ بهذه الآراء ، هو أنها آراء الأستاذ الأول فقط .

ولسنا نهتم هنا بتتبع الحساب الفيثاغورى وما ينسب إلى الأستاذ ذاته . غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن فيثاغورس مزج الحساب بالهندسة ، واعتبر الأعداد أشكالا : فاعتبر الواحد = النقطة ، والاثنين = الخط ، والثلاثة = المثلث ، والأربعة = المربع .

كان فيثاغورس معاصرا لطاليس وتلميذا له . والنظرة الحسية فقط ، للمادية البحتة هى التى كانت تحكم تفكير اليونان . وقد رأى طاليس والمدرسة الأيونية

كلها تفسير الوجود فى وحدة المادة ، ورأى فيثاغورس والمدرسة الفيثاغورية القديمة كلها تفسير الوجود فى وحدة العدد . فالنظرة واحدة ، ولكن اختلف التفسير .

قال فيثاغورس « إن العدد مبدأ الوجود » فارتفع قليلا عن الحس . ولكن ارتفاعه أداه اليه نظره فى الحس . أما الوجود العقلى من حيث هو وجود، فلم يكن بعد فى متناول اليد الفلسفية .

« العدد مبدأ الوجود » هل هذا ، لأن للعدد هيئة وشكلا . وكل شىء على مثال العدد ، أو بمعنى أدق نحن أمام المبشر «بالمثال» الأفلاطونى «وبالصورة الأرسطاليسية» ؟ إن العدد عند فيثاغورس ذو شكل هندسى منتظم منسجم ، فالأشياء كلها هى أعداد ، أى ذات أشكال هندسية منتظمة ، والنظام والوحدة هى منشأ الوجود . ولكن هل « كل الأشياء عدد » أم أن « كل الأشياء تحاكى الأعداد » ؟

وثمت اختلاف بين العبارتين لفظا ، ولكنه ليس اختلافا باطنا . ومن الخطأ القول إن أرسطو قد أدى إلى لبس بنقل العبارتين . إن العبارة الأولى « كل الأشياء عدد » تعنى أن الأشياء فى جوهرها لها «شكل هندسى منتظم» والأشياء تحاكى الأعداد « أى أنها تحاكيها فى أن لها شكلا منتظما » وينبغى أن نلاحظ أن أفلاطون تأثر بهذه النظرة فيما بعد . غير أن العدد عند فيثاغورس «مادى» « وغير مفارق » للأشياء ، والأشياء حيكت على شكل العدد المادى ، فلها شكل مادى ، ومن الخطأ أن نقول إن فيثاغورس يرى أن العدد مفارق للاشياء . إن كلمة « مفارق » لم يصل إليها . ولم يصل إلى بعد الطبيعة . إن أفلاطون هو الذى فعل هذا . إنه تأثر بالفكرة الفيثاغورية عن العدد وأن لكل شىء عددا .

فقال إن لكل شيء مثالا — ثم إن عدد فيثاغورس مادى ، ومثال أفلاطون عقلى .

وهنا نتساءل : ما الذى أدته النظرة الجديدة فلسفيا ؟ إن المدرسة الأيونية - وكان فضلها على العلم عظيما — فسرت لنا أصل الوجود ، ولكنها لم تفسر: كيف تكون الوجود الحسى . إنها وصلت إلى وجود « مادة اولى » ولكن هذه المادة لا كيف لها ولا كم لها ، فهى غير محدودة عند انكسيمندريس وهى لا كم لها ، وهى أيضا غير محدودة عند انكسيانس . فما علة ظهور المحسوسات ؟ لا نظفر بشيء واضح لديهم ، أما فيثاغورس فقد رأى أن الأشياء تتحدد — كما — لأنها أشكال هندسية - وكيفا - لأنها مادية .

أو بمعنى أدق مهد فيثاغورس حقا للبحث الأفلاطونى بعد فى المثال وللبحث الأرسطاليسى فى الصورة . إنها دفعة قوية نحو تفلسف أكبر وتفسير أكبر ولكنه — أى هذا التفسير فى ذاته — كان محاولة غير كاملة . أقصد بذلك أن الفيثاغورية الحديثة ، مختلطة بالأفلاطونية والأرسطوطاليسية والمذاهب الشرقية، أخذت تعطى للاعداد صفات وعناصر لم تعرفها الفثياغورية الأولى الساذجة . « الأشياء عدد ونغم » وهذا تعبير آخر للمذهب وكيف توصل الفثياغوريون إلى أن الكون عدد ونغم ؟

رأوا « أولا » الانسجام والأطراد بين الأشياء ، والنظام البديع بينهما . « ثانيا » النسب الثابتة بين هذا الشى وذاك . وأكمل مثال لهذا النظام هو العدد « ثالثا » الانسجام بين حركات الكواكب والنجوم ، والكواكب

والنجوم هى أيضا أشياء . وأكمل مثال لانسجامها هو العدد أيضا ، ثم « العالم نغم » وكان الفيثاغوريون موسيقيين بارعين . رأوا إيقاع النغمات « يقوم على نسب عددية ، فالعدد إذن أصل الأشياء .

ويحاول بعض مؤرخى الفلسفة أمثال — برنت — أن يثبتوا أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى تفسير الوجود بالعدد — خلال تفكيرهم الخاص . وأن السبب الرئيسى لهذا التفسير ، هو ما رأوه من قصر فى تفسير « الابيرون » فالابيرون مادة مضطربة لا تفسر كيفية نشأة الموجودات الحسية عندها ، وخلال أبحاثهم فى الحساب وفى الموسيقى ، رأوا الاطراد والانسجام يتحقق ، فأرادوا أن يحققوه فى العالم الطبيعى . وهذا خطأ ، فالفيثاغورية لم تضع رأيا جديدا فى العلم الطبيعى . لقد قبلوا أقوال انكسيمانس انكسمندريس . وأخذوا القولى بتصوراتهما . وذهبوا إلى أن العالم كائن حى — يستوعب بالتنفس خلاء متناهيا . هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء ، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحداً « والأشياء عندهم تحدث بالتكاثف والتخلخل » .

نستنتج من هذا أن القول بأن الفيثاغورية لم تصل إلى هذه الفكرة خلال البحث فى طبيعة جديدة . إنما وصلت إليها خلال بحثين . بحث فى الحساب . وبحث فى الموسيقى ولكن الشىء الذى يسترعى نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم الشرقية وخاصة البابلية . إن تلك الأمم الشرقية اعتبرت للعدد قيمة دينية ، كبيرة ونسبت إليه أسرار وجودية ، لا يصل العقل إلى معرفة كنهها وقد عرفت الفيثاغورية بأنها مذهب دينى ، وأثرت فيها الاورفية . وكان للعدد عند الفيثاغوريين أيضا قيمة دينية ، كما سنرى بعد . فهل تأثر الفيثاغوريون بهذه المذاهب الشرقية ؟ لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى تتضح لنا أصول ، وتصل إلينا وثائق أدق .

٨ — العدد

وينقسم العدد عند الفيثاغوريين إلى قسمين :

العدد الفردى	العددالزوجى
المحدود	اللامحدود
اللامنقسم	المنقسم
الوحدة	التعدد
المؤنث	المذكر

ووضعوا بهذا أصل المتناقضات فى الوجود . إن العدد الفردى محدود لأنه لاينقسم بينما العدد الزوجى لامحدود ، لأنه ينقسم . والأول مثـال الوحدة ، بينما الثانى مثال التعدد ، والأول مؤنث لأنه لاينتج شيئا بذاته ، بينما الثانى مذكر لأنه مصدر الانتاج وقد زادوا المتناقضات إلى عشرة — لأن العدد ١٠ من الأعداد الممتازة . ولـكن من الصعوبة القول بأن فيثاغورس أو الفيثاغورية القديمة هى التى تركت لنا هذا . من المحتمل أن الفيثاغورية فى تطورها وصلت إلى هذا . إن اللغة التى تتحدث بها حين تكمل القائمة العشرية مختلفة عن لغة هذا العصر ولنكملها الآن :

المستقيم	المنحنى
النـور	الظلمة
الخير	الشر
الساكن	المتحرك

هذه ثنائية ، تذكرنا بالأديان الشرقية ، ومن المحتمل أن تكون قد نفذت إلى اليونان فى عهد متأخر . ومن المحتمل أيضا أن الفيثاغوريين نظروا فى الوجود فى ضوء العدد ،فأقاموا الأخلاق على أقسام العدد ، والكون على أقسام العدد ، والحركة على أقسام العدد . ولكن هذه نظرة مغالية لحقيقة الفيثاغورية فى عهدها الأول .

ما هو أصل الوجود العددى عند الفيثاغورية ، هل هو الوحدة أم الثنائية ؟ اختلف مؤرخو الفلسفة حول هذا ، فالبعض ذهب إلى أن أصل الوجود عندهم هو الوحدة ، وعنها نشأت الثنائية، بمعنى أن الوحدة هى منشأ الوجود وصورته. ووجدت بجانبها الهيولى — أى مادة الوجود ، وأن الوحدة مصدر الخير . وأن الثنائية مصدر الشر . ولكن هل هذا تفسير فيثاغورى ؟ إنه يشبه كلام كيومرث الفارسى أو زرادشت .

وإذا كانت الوحدة تعنى الخير والثنائية تعنى الشر . فالتنازع بين الاثنين لا بد له من مبدأ ، ويبدو أن هذا المبدأ هو الله .

وهذا أيضا تفسير لا يمت إلى الفيثاغورية القديمة بشىء .ولكن إذا كان أصل الوجود هو الاعداد ، والأعداد منقسمة . فهل ثمت تعارض دائم بين الموجودات ينظر فيثاغورس إلى الأوتار وهى تبدع النغمات — وهى أعداد تتحد . هنا يحدث الانسجام ، تخرج الأوتار النغمات المختلفة فتكون موسيقى متحدة : ففى العدد مبدأ الانسجام ، كما فيه مبدأ التعدد

٩ ـ العالم والنار والانسان

العـــالم :

العالم حادث ، وقد حدث مقابلا للعدد (١٠) ـ كما قلنا ـ ومركز العالم نار ـ كما قال هراقليطس ـ ثم انفصلت الأشياء ، من اللامحدود ، واتجهت نحو النار ، وباتحادها معه،تكون العالم على الترتيب الآتى :

ا ـ السماء الأولى

ب ـ الكواكب الخمسة

حـ ـ الشمس

ء ـ القمـــر

هـ ـ الأرض

و ـ الأرض غير المنظورة

النار مركز العالم :

هى مركز الامداد للشمس ، والأرض غير المنظورة لها قيمة كبرى فى النظام الكونى الفيثاغورى . فهى سبب الليل والنهار والخسوف والكسوف .

ويلاحظ مؤرخو الفلسفة على هذا أن الفيثاغوريين كانوا أول من أنكر الفكرة القائلة بأن الأرض مركز العالم، كما أنهم أول من توصل إلى فكرة كروية الأرض، وحركة الكواكب ، وانتقالاتها نغم ، أو بمعنى أدق انسجام أو نغم علوى، أو لحن

علوى ، كنغم العدد وألحانه ، وهو عدد — فى نطاق الأعداد المادية . — وقد دعت فكرة الفيثاغوريين بأن ثمت أنغاما علوية إلى القول بأن العالم كائن حيوانى كبير ، يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا ، أى أنهم قالوا بنفس للعالم ، أو بالنفس الكلية .

الإنســـان :

النفس عدد وانسجام فحسب ، يوجد حين يولد الانسان ، والنفس عندهم مادية لا أكثر ، لا وجود ذاتى لها ، ولكن إذا تم لها الانسجام ، وجدت أبداً — أى إلى الأبد — فهى لم توجد إذن قبل وجود البدن فيما يرجح ، ولكن توجد مساوقة له فى الوجود ، فإذا وجدت مرة انتقلت بعد انفصالها عنه إلى جسد آخر — إنسانيا كان أو حيوانيا — وهذا هو هو التناسخ ، قالت به الأورفية من قبل ، قالت بما يقال له « عجلة الميلاد » ، وتعود النفس إلى جسد إنسان أو حيوان ، وهكذا دائماً حتى تصل إلى درجة التطهير المطلق » . والتطهير يحدث باتباع قواعد معينة فى المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجرى باشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت تلك الأورفية قولا وعملا فى الفيثاغورية ، فعاش فيثاغورس ورجاله عيشة تقشف وزهد — فيما تجمع المصادر — ثم تأثرت النظرية نفسها بالأورفية ، ولكنها أضافت إلى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجل الأفكار فى التطهير النفسى هما : العلم الرياضى أو الرياضيات والتأمل فيه — خصوصا الحساب — ثم الموسيقى .

وقد كان للفيثاغورية أثر بعد ذلك فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، فظهرت الفيثاغورية الحديثة ، وأخذت توضح المذهب وتضيف اليه عناصر متعددة وكثير مما نسب إلى الأوائل منها إنما كان من تفكير أواخرهم ، ثم أثرهم الكبير بعد ذلك فى أفلاطون ، ومحاورة « فيدون » متأثرة أثراً بليغاً بالفيثاغورية والعبارة المشهورة « العلم تذكر » فيثاغورية المنزع والأصل أيضا ، ولكنها أخذت صبغة أفلاطونية .

كما أن الفيثاغورية أيضا هى أول من اعتبر الموسيقى لا كعلم ، وإنما كبادىء علم ، ثم لا ننسى أيضا — وهذا هو الشىء الجوهرى فى تاريخ العلم والفلسفة — لا ننسى أن الفيثاغوريين سدنة العلم الرياضى ، فكان فيثاغورس يتكلم فى لهجة بسيطة رياضية .

« كل شىء مركب بنسب عددية ثابتة » وهذا هو ملخص رأيه فى جوهر الأشياء المادى ، ولكنه ارتفع قليلا عن الحسية المطلقة ... أما الارتفاع والسمو الحقيقى ... إلى البحث فى الوجود من حيث هو وجود ... أما وضع العلم الالهى أو العلم الأول ... فاننا نجده عند المدرسة الايلية ، حيث يشغل العقل الانسانى لأول مرة بالمشكلة العتيدة فى تاريخ الفلسفة ... الوجود ! !

١٠ — بدء العلم الميتافيزيقى اكسانوفان

وكما وضع العقل اليونانى فى هذه الفترة المقدسة فى تاريخ العقل البشرى ، بدء العلم الطبيعى ، وبدء العلم الرياضى فإنه أيضا يضع بدء العالم الميتافيزيقى ، فترى بدء تفسير الوجود من حيث هو وجود وسواء أكان هذا الوجود ماديا أو عقليا أو منطقيا فقد وضعت المشكلة ومن العجب أن توضع مشاكل الفلسفة عامة فى مصر ففيثاغورس رأس المدرسة الرياضية قد أخذ عن طاليس رأس المدرسة الطبيعية ، تتلمذ له ودرس عليه أولا ، وترى أيضا اكسانوفان المبشر بالمدرسة قد أخذ عن انكسمندريس ، الفيلسوف الثانى للمدرسة الطبيعية فالمدارس الثلاثة قد تعاصرت إذن ، وعاشت جنبا إلى جنب .

وفلاسفة المدرسة الميتافيزيقية أربعة فلاسفة ، أولهم بشر بالمذهب وهو اكسانوفان ، والثانى وضعه فى صورته الكاملة ، وهو بارمينيدس وإليه نسبت المدرسة ، والثالث زينون الايلى ، وقد دافع عنه بحججه المشهورة ، والرابع مليسوس تابعه مع تعديلات . وهاكم تاريخ محاولاتهم .

١ — اكسانوفان . المبشر بالميتافيزيقا . . .

وقد قلنا من قبل عن اكسانوفان إنه أحد رجال عصر التنوير ، مع فيثاغورس قابلتهما روح دينية جديدة ، واصلاح دينى خطير ، فقبل فيثاغورس الدين وانكره اكسانوفان . وقد كان أيونيا كفيثاغورس ، وهاجر أيضا إلى جنوب ايطاليا ، وذهب إلى إيليا . وواجه المشكلة الدينية وهناك بدأ ينشد الشعر مهاجما الالهة

المتجسدة ، ساخرا منها ، ساخرا من فيثاغورس ونظريته فى التناسخ ، ساخرا من طاليس ، ساخرا من هيرودوت وهزيود .

ومن الفقرات الباقية من قصيدته فى الطبيعة ، نستطيع أن نرسم صورة موجزة لآرائه الدينية والفلسفية . لقد سخر اكسانوفان من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض ، كل أمة تصور آلهتها كما تريد ، وكل دين آلهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات البشر ونقائصه . فنادى بوجود اله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر ، وكله بصر ، وكله فكر ، ولكنه منزه فى هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا « إنه الواحد ، والأعظم بين الالهة والناس ، إنه لا يتحرك ، ولكنه يحركنا .

ومن نظريته فى « الاله الواحد » انتقل إلى نظريته فى « الوجود الواحد » ولكن هل الله الواحد شىء ، والوجود الواحد شىء آخر ؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضا من القائلين بوحدة الوجود . أى لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد ؟

ينقل أيضا أرسطو نصا هاما يقول فيه « إن اكسانوفان حين أشار إلى مجموع العالم ، قال إن الواحد الله » العالم إذن واحد ، والواحد إله . نصل من هذا إذن إلى أنه من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه لم يصل إلى تصور الاله . كما صورته الأديان المنزلة .

إذن من الواضح أن اكسانوفان حين قال « إله واحد » كان يقصد « أنه لا اله الا العالم وصفات الا له من الواحدية والصفات هى صفات العالم .

نستنتج اذن أن اكسانوفان انتقل من نقده لأديان اليونان فى صورتها البشرية إلى تأليه الطبيعة ، إلى تأليه الوجود وهنا وجه الأنظار إلى مشكلة الميتافيزيقا المتيدة أى إلى الوجود .

ومن الخطأ القول إنه تكلم فى التوحيد ، إنه تكلم فى الوحـدة ، ومن الخطأ القول : إنه يشبه المعتزلة فى العالم الاسلامى ، إنه يشبه متصوفة وحدة الوجود إلى حد ما. ونلاحظ أيضا أن اكسانوفان أيونى ومن أيونيا أتى بوحدة الوجود.

وأخيرا ما هو مذهبه الطبيعى ؟ هل الكون محدود عنده أو غير محدود ؟ إن النصوص الشعرية التى وصلت عنه متضاربة كل التضارب لقد حاول أرسطو أن يكتشف فى شعره فكرته عن هــذا . ولم يتمكن بل أعلن أن اكسانوفان لم يعطنا بياناواضحاعن هذه المسألة ولـكن ثيوفرسطس يؤكد أن الفيلسوف ذهب إلى أن العالم محدود . والدليل على هذا أنه يقول إن العالم متساو فى كل ناحية. ولكن هذا غير صحيح ، فان اكسانوفان جمع بين الرأيين فاحيانا يقول إن العالم كرة. والكرة محدودة ، وأحيانا كان يقول « وتغيب الشمس فى اللا محدود » وأحيانا يقول : إن الأرض محدودة من أعلى ، بينما أسفلها غير محدود . واحيانا يقول : إن الهواء المتسع ينتشر إلى أعلى انتشارا غير محدود . . . كيف نحل المسألة : أرض غير محدودة وهواء غير محدود فى عالم له نطاق المحدود ؟ أم أننـا أمام شاعر يتغنى بكل الآراء فى شعره ؟ هل هو تلميذ لانكسمندريس أم يعارضه ؟ المسألة معلقــــة .

١١ — بارمنيدس

وعلى يد بارمنيدس الايلى (٥٠٥ ق.م) وضع مذهب الوجود فى صورته الأولى ، وقد أتى بارمنيدس من إيليا فى غرب إيطاليا إلى أثينا، وفى صحبته تلميذه زينون . وقابل سقراط : حين كان الأخير فى مطلع الشباب . وقد ترك لنا بارمنيدس فلسفته فى قصيدة من أبدع القصائد الفلسفية . ومع أن بارمنيدس تابع اكسانوفان فى النظم الشعرى ، غير أن بعض المؤرخين — وعلى رأسهم الأستاذ برنت — يرون أن بارمنيدس لم يتتلمذ على اكسانوفان ، بل إنه كان فيثاغوريا فى مطلع حياته . وتتلمذ على فيثاغورى — هو أمينياس . وأن هذا الأخير هو الذى وجهه إلى الفلسفة ، وسواء صح هذا أم لم يصح، فان بارمنيدس استمع إلى اكسانوفان ، وبلا شك أنه استمع إلى آرائه فى وحدة الوجود ، فوضعها هو مذهب مذهبا متناسقا ، فيه أصالة كبرى ، جعلت الباحثين يعتبرونه مؤسس المذهب ، بينما يعتبرون اكسانوفان شاعرا فقط ، تكلم فى الفلسفة .

فلسفته :

أول ما استرعى نظر بارمنيدس أن هناك طريقين فقط للبحث يمكن التفكير فيهما أولهما « أن الموجود موجود ، ومن المحال أن يكون غير موجود » وهذا هو اليقين ، لأن الحق يلازمه » والثانى هو « أن الموجود غير موجود وينبغى إذن ألا يكون موجودا . وهذا طريق لا يمكن لأحد أن يتعلمه . لأنك لا تعلم ما هو غير موجود ، بل من المحال أن تنطق به ، لأن ما تفكرفيه (الفكر) وما هو موجود (الوجود) شىء واحد » .

وقد صور أرسطو المذهب بما يأتى « أن الوجود موجود ، ولا يمكن ألا يكون موجودا . أما اللاوجود ، فلا يدرك ، إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً ،

ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق إلا طريق واحد ، هو أن نضع الوجود ، وأن نقول إنه موجود . والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود ، لما وجد الفكر ، لأن شيئا لا يوجد، ولن يوجد ما خلا الوجود» .

وثمت فرق رقيق بين الإثنين . ففى الأول يتكلم عن الوجود — المادى الحسى ، ويرى أن أبرز صفاته هو الوجود — فهو هنا حسى ، بينما الثانى يضع الوجود أولا ويسوى بين الوجود والحقيقة . فهو مثالى أو أقرب إلى المثالية . ويستخرج لأول مره فى تاريخ الفكر ، مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ، وبهذا كان أول واضع لمبادىء المنطق الاساسية ، كما كان أول واضع لمبادىء المشكلة الميتافيزيقية الأساسية .

والوجود قديم ، لأنه يمتنع أن يحـدث من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود ، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر . ومعنى هذا أنه إما أن يكون محـدثا لنفسه ، وإما أن يحدثه غيره ، أما أن يكون محدثا لنفسه فهذا خطأ ، لأنه إذا كان هذا حقا ، فلماذا أحدث نفسه فى وقت دون غيره ؟ لا بد أن هناك دافعا جعله يفعل هذا أو مرجحا جعله يفعل هـذا فى وقت دون وقت . ومعنى هذا أن هناك شيئا غير الوجود . ولكن خارج الوجود لا شىء ، وأما أن يحدثه غيره فهذا محال أيضا ، لأن الغير هو العدم ، والعدم غير موجود ، والوجود أبدى : أى لا ينتقل من الوجود إلى اللاوجود لأن اللاوجود عدم ، ولا يمكن لغير الموجود ، أى العدم ، أن يكون علة أو معلولا . وليس للوجود زمن ، لا ماضى له ولا مستقبل ولكنه فى حاضر لا يزول . ويقول أرسطو «إنه على هذا يمتنع الكون ، ولا يتصور الفساد ، وينتفى التغير » .

ينتفى التغير — أى أن « الوجود ثابت » ساكن فى حدوده » « مقيم كله فى

نفسه » . إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك ، وما إليه يسير . أو بمعنى أدق لما كان الوجود هـــو الكل فلا يمكن أن تضيف إليه شيئا جديدا لم يكن له من قبل .

والوجود واحد : إن الوجود والواحد متكافئان .

ويلزم عن هذا أن الوجود واحد فقط متجانس « ملوء كله وجودا » فاذا لم يكن واحدا فمعناه أنه متعدد . ومعنى التعدد وجود شيء آخر غير الوجود ، يكون به التعدد . ولما كان ليس هناك غير الوجود ، فلا يوجد تعدد .

اختلفت التفاسير فى وجود بارمنيدس أو موجوده . فالبعض وعلى رأسهم برنت وتسلر يرون أن بارمنيدس يقصد بالموجود « الجسم » وأن الموجود « هو الممتد فى مكان » . وأنه يتكلم عنه كحاو للمكان . وأرسطو فى بعض فقراته يقول إن بارمنيدس يعتقد فى حقيقة حسية . ولم يتكلم عن الوجـود ، فى أى فقرة من فقراته . وكذلك نراه يتجنب كلـمة إله ـــ وهى كلمة استخدمت قبله واستخدمت عند معاصريه .

وإذا كان الموجود موجوداً ، فالـكون إذن ملاء . ولا يمـكن خـلاء على الاطلاق لا فى داخل العالم ولا خارجه . وينتج عن هذا امتناع الحركة . ليست هناك قوة دافعة عند الواحد للتغير والصيرورة ـــ كما يقول هرقليطس ، إن التغير عند بارمنيدس وهم . لقد رأى بارمنيدس الواحد فحسب فانكر كل شيء . إن انكسيالس أخطأ حين حاول أن ينقذ وحدة الجوهر الأولى بنظرية فى التكاثف والتخلخل . وذلك لأنه حين أثبت أن الشيء الموجود يوجـد بصورة أكثر فى مكان منه فى مكان آخر ، أثبت العـدم ، أثبت اللاوجود . واللاوجود غير

موجود وكذلك التفسير الفيثاغورى الذى يقول بأن المكان الفارغ والهواء الفارغ — يوجد حول العالم ، وأنه يدخل العالم ، لكى يفصل بين الوحدات ، أن هذا التفسير يثبت وجود اللاوجود . وكذلك هرقليطس ، إن نظريته تقوم على التناقض بأن النار موجودة وغير موجودة » .

وقد استخلص بارمنيدس نتائج قوله « إن الموجود موجود » إنه قديم ولايفسد . إنه لم ينشأ من لاشىء ، لأنه لايوجد شىء هو لاشىء . كذلك لايمكن أن ينشأ من شىء . لأنه لامكان لأى شىء إلا الوجود . وكذلك لايوجد بجانب الوجود مكان فارغ يقوم فيه شىء آخر : إن المكان الفارغ هو عدم ، عدم لايمكن التفكير فيه ، ولذلك لا يوجد ، والشىء الموجود لم يأت فى الوجود ، ولاشىء سيأتى فى المستقبل إلى الوجود . « الموجود إما موجود وإما غير موجود » فإذا كان الموجود موجودا ، فهو موجود الآن ، وموجود كل وقت »

وقد كان أفلاطون يعلم بأن بارمنيدس ينكر وجود المكان الفارغ . يقول « كان بارمنيدس يقول إن الأشياء واحدة ، وإن الواحد فى سكون فى ذاته ، ولايوجد مكان يتحرك فيه » وأرسطو يقول إن بارمنيدس اعتنق فكرة أن الواحد ساكن ، لأنه لم يستطع إنسان بعد أن يفكر أو يتخيل أن هناك غير المحسوس»

فالموجود موجود، ولا يمكن أن يكون هناك أكثر أو أقل ، ويوجد فى هذا المكان كما يوجد فى الآخر : فالعالم متصل ، غير منقسم ، ملاء كامل . ومن هنا كان غير متحرك . لأنه إذا تحرك ينبغى أن يتحرك فى خلاء . ولا يوجد خلاء . إن الوجود يملأ كل شىء — حقيقة وحسا فى كل ناحية . ولهذا السبب « إنه معين ولاشىء خارجه . وإنه كامل فى ذاته ، ولايوجد خارجه شىء . إن له مجالا . أنه حقيقى فى كل اتجاه ، وآفاقه محدودة .

وبالإختصار : إن الموجود هو ملاء نهائى ، محدود جسدى ، ومادى ولاشىء وراءه . أما مظاهر التعدد والحركة والمكان الخالى والزمن الخالى فهى أوهام . بهذا نرى أن الجوهر الأول الذى بحث عنه الوجوديون الأولون أصبح الآن « الشىء فى ذاته » ولم يفقد خصائصه بعد . إنه يبدو فى عناصر انبادوقليس وفى بذور انكساغوراس وفى ذرات ديموقريطس . إنه موجود بارمنيدس فيهم جميعاً.

فبارمنيدس على هذا الرأى هو أب المادية لا أب المثالية .

ولكن البعض الآخر يرى أن بارمنيدس أب المثالية وأنه بحث الوجود بحثا ميتافزيقيا . وعلى فرض أنه قال « إن الموجود موجود » فان الموجود يحمل فى طياته الوجود . قد يكون بدأ حسيا ، ولكنه انتهى إلى بحث فى الوجود .

والبعض الثالث يرى أن بارمنيدس مؤسس المنطق ، إنه أهتم فقط بالوجود من الناحية الفكرية الوجود فى الفكر واحد — وأما الحواس فهى المتغيرة وهى التى تعطى المعرفة المتغيرة .

ومن هذا نفهم أنه بحث نظرية المعرفة . فهناك معرفة ظنية ، أساسها الحواس ومعرفة عقلية أساسها العقل ، تصور الوجود متغيرا متحركا متعددا ، الأولى هى ظن العوام ، بينما المعرفة العقلية تصوره لنا واحدا .

إن الفيلسوفين الكبيرين هرقليطس وبارمنيدس مهدا طريق الفلسفة : الأول ينادى بالتغير والصيرورة كما سنرى بعد ، والثانى بالثبات والسكون . الأول بلاشك أب السفسطة والثانى أب المنطق .

والتغير والثبات هما الفلسفة خلال القرون .

١٢ . زينون ـ ا

وبعد بارمنيدس ، أتى زينون (٤٦٤ ق.م) تلميذه الكبير ، وصاحبه ، الذى أتى معه إلى أثينا ، وقابل سقراط . وقد قام زينون بالدفاع عن مذهب استاذه العظيم بحجج مشهورة فى تاريخ الفلسفة ، سنعرض لها من جميع نواحيها ونبين مكانتها الكبرى .

* * *

نوقشت حجج زينون الايلى ضد الحركة مرارا فى كتب مؤرخى الفلسفة ، وقد يبدو فى هذا ما يمنع من البحث مرة أخرى لمناقشتها ، ولكن السؤال الدائم فى الفلسفة : أى مشكلة من مشاكلها لاتستحق أن نترك أو يسدل عليها ستار النسيان ؟ ... المشكلة الفلسفية قائمة أبدا . ولن نحاول الآن أن نبحث المسألة بحثا تاريخيا ، وانما نعرض المشكلة الميتافيزيقية المنيفة ، سواء كانت فى ذاتها أو فى نتائجها ، وكما يقلال بروشار بحق « إنه من العهد البعيد التى أثارت فيه هذه الحجج السوفسطائية الفكر الانسانى ، ولا يوجد فيلسوف استطاع أن يقاوم الميل إلى حل المشاكل التى أثارها الفكر الآيلى ، ولا يوجد فيلسوف لم يقل كلمته الأخيرة على أخيل » .

ومن الملاحظ أن أغلب الفلاسفة الذين بحثوا هذا الحجج ، لم يحاولوا شرحها أو وضعها فى إطارها الخاص بها ، ولكنهم حاولوا نقضها ، مع أن الغاية الكبرى لمؤرخ الفلسفة أن يعين قيمتها ووضعها فى فكر مؤلفها ، وأن تعلم الغاية التى قصد اليها :

ومن المسلم به أن زينون كان يشارك بارمنيدس فى آرائه عن وحدة الوجود ولذلك فإنه أراد أن ينتقم له ـ أى لبارمنيدس ـ من آراء معارضيه ، وأن يرد إلى الخلف الحجج التى تعارضه وتناقضه ، وقد استخدم ـ كما رأينا ـ سلسلتين من الحجج ، واحدة ضد الكثرة ، والأخرى ضد الحركة . ومع أن مؤرخى الفلسفة حاولوا التمييز التام بين الحجتين ، فإنه ينبغى أن نعترف بأنه يوجد بينهما رباط ضرورى ... فإذا كان زينون ينفى الحركة ، فانه فعل ذلك لأنه ينفى الكثرة . وفى الواقع تفترض الحركة الزمان والمكان ـ وهما امتدادان عنده ـ ولما كان الإمتدادان غير مركبين ـ أو على حد تعبير زينون غير متعددين ـ فان الحركة فيهما غير ممكنة ، وهى إذا كانت حقيقة تقسم الزمان والمكان التى تكون فيهما ، فلايمكنها إذن أن تنتج فى امتداد بدون أجزاء وإذا كان للزمان والمكان أجزاء ، أى إذا كان الامتداد مكونا ، فإنه ينتج ، إما أن هذه الأجزاء منقسمة إلى ما لا نهاية ، وإما أنها عناصر منقسمة ـ وينقض زينون أولى هذه الافتراضات بالحجج المعروفة تحت اسم « القسمة الثنائية » و « أخيل » ، كما أنه ينقض الافتراضات الثانية بحجة « السهم » وحجة « الملعب » ... وتكون الحجج الأربعة قياسا محرجا . وأول من أظهر هـذا رينوفييه Renouvier ، غير أنه أهمل الحجة الأخيرة — حجة الملعب — ويرى بروشار أن هذه الحجة التى كانت مصدر حيرة وشك لكثيرين من مؤرخى الفلسفة ، ذات صلة وثيقة بالحجج السابقة ، وأنها تكمل الدليل .

والحجج الأربعة تكون مذهبا متناسقا تناسقا عجيبا ، فالحجة الأولى والرابعة تبحثان الامتداد والحركة بين حدود معينة ... والرابعة والثالثة تبحثان الامتداد

والحركة فى أطوال غير معينة ... والأولى والثانية تبحثان فى تعذر تحقيق الحركة ـ فينتج أن بدء الحركة فى نفسها ممتنعه .. والثانية والرابعة تظهران بمقارنة شيئين متحركين فى حركة تناقض فرض الحركة إلى أقصى حد ، وتثبتان أن الحركة ، حتى ولو بدأت ، لا يمكن استمرارها ، وتؤيدان استحالة الحركة النسبية ، كما تثبتان استحالة الحركة المطلقة .

١٢ - زينون - ب

تكلمنا عن حجج زينون الأيلي ضد الحركة ، وكيف أن الحجج الأربعة تكون مذهبا متناسقا ، وأن الحجتين الأوليتين تقولان باستحالة الحركة بواسطة طبيعة المكان المفترض أنه متصل ، بدون أن يتوقف الزمان عن أن يكون مكونا بالطريقة عينها كالمكان.. وفي الحجتين الثانيتين تستخدم طبيعة الزمان لإثبات استحالة الحركة بدون أن يكف المكان عن أن يكون مكونا هو كذلك من نقط منقسمة .. وأخيرا إن الحجة الثانية ليست إلا صورة من الحجة الأولى والرابعة والزوج الأول من الحجج يقصد نحو نقد الفكرة أو نحو نقد فكرة تعرض أول الأمر للعقل ، وهى انقسام الامتداد غير المحدود .. والثانية تعارض التصور الذى لا يطرأ للفكر ولا يحققه إلا إذا اعترف بمشاكل الحجج الأولى .. فالترتيب المنطقى لهذا التقسيم متوافق تماما مع الترتيب التاريخى الذى نقله أرسطوطاليس ويحتمل أنه كان هو الترتيب الذى قبله زينون .

وقد احتفظ لنا بها أرسطو بالحجج الأربعة، وهى تنقسم إلى مجموعتين كل مجموعة من حجتين :

المجموعة الأولى : نفترض أن المكان والزمان منقسمان إلى مالا نهاية وفى الحقيقية لا تذكر لنا النصوص صراحة هذا الافتراض ، ولكن يمكن أن نقول إنه متضمن بوضوح فى الحجتين الأوليتين :

أ ـ القسمة الثنائية : « لا حركة ، لأنه ينبغى أن يصل الشىء المتحرك إلى

نصف المسافة قبل أن يصل إلى النهاية » .. ويجب أن يعبر نصف النصف قبل أن يصل إلى الوسط .. وهكذا إلى مالانهاية .

ب — أخيل : الأبطأ لا يمكن أن يصل إليه الأسرع لأنه ينبغى قبلا أن من يحاول أن يتبع ، يصل إلى نقطة ينتقل منها السابق ، بحيث أن الأبطأ سيكون متقدما بالضرورة » . فأخيل ذو الأقدام الخفيفة لن يصل إلى السلحفاة ، .. وإذن من المستحيل الوصول إلى غاية أو نهاية ، إذن فلاحركة .

المجموعة الثانية : نفترض الامتداد مكونا من عناصر غير منقسمة ، فإن أرسطو يقول لنا بنوع خاص أو على الأقل فيما يخص الحجة الثالثة - يقول بافتراض أن الزمان مكون من آنات :

أ — السهم : هنا تأتى مشكلة فى التفسير ، فأن الأستاذ تسلر Zeller ورونفييه Renouvier يعتقد أن أنه يجب تصحيح نص أرسطوطاليس ، أى أنهما شكا فى هذا النص .. أما الأستاذ بروشار فيعتقد أنه - على العكس يجب الأخذ بهذا النص وإثباته .

ونص أرسطو هو : « يكون الشىء فى سكون أو فى حركة حين يكون فى مكان مساو لنفسه والسهم الذى يتحرك هو دائما ساكن فى الآن ، فهو إذن ساكن دائما » .

تفسير النص : أن السهم يتحرك فى الآن — والمفروض أنه منقسم - لأنه إذا غير موضعه فأن الآن يكون منقسما ، ولكن الشىء المتحرك فى الآن ، إما فى سكون وإما فى حركة ، ولما كان الزمان - افتراضا - ليس مكونا إلا من آنات فان المتحرك دائما فى سكون وهذه العبارة « المتحرك دائما إما فى سكون وإما فى حركة

حين يكون فى مكان مساو لنفسه ، تبدو غير صحيحة لكل من الأستاذين تسلر ورينوفييه اللذان يريان حذف رابطة لغوية يونانية تفقد المعنى معناه ، فيقول رينوفييه إن المتحرك يكون فى سكون حين يكون فى مكان مساو لنفسه ، وهذا نفسه تعريف السكون ، وهذا التعريف عند رينوفييه — كما هو عند تسلر الجزء الجوهرى من الحجة — ويعتقد الأستاذ بروشار — على العكس — أن عصب الدليل متضمن فى القضية «السهم هو دائما فى الآن» وهذا يعنى كما رأينا أنه فى كل آن من الزمان لا يكون السهم ، حركة .. فهل ينتج من هذا أنه فى سكون ؟ .. نعم .. لأنه فى مكان مساو لنفسه — وهذا تعريف السكون فمن الصواب إذن أن نقول إن متحركا فى حركة يجب أن يشغل فى الوقت عينه عدة أمكنة ، ولكن فى الآن عينه إذا ما استطعنا أن ندرك أنه فى الآن لا يكون المتحرك فى سكون . وهذا ما يثبته مثال ايفلين Evelin الذى — حين يأخذ الفكرة التى تنقض زينون — يؤكد أن السهم فى حركة فى الآن مع شغله تماما لمكان مساو لذاته .

هنا إذن منفذ يستطيع المناقض أن يخرج منه لكى يغلقه زينون . بدأ بافتراض مبدئى أن جسما إما فى حركة وإما فى سكون حين يشغل مكانا مساويا لذاته . . لا محل إذن لاعتراض رينوفييه . . فإن الكلمة اليونانية التى اعتقد رينوفييه أنها اضافة من ناسخ غير متمكن لكتاب أرسطو طاليس فيها نوع من السذاجة والبساطة ، غير أنها تخفى — كما يقول بروشار فخا . . . ولا محل إذن لاعتراض الأستاذ تسلر ، الذى أضاف بعض كلمات إلى الحجة ، فإن الحجة المستمدة من الآن وتصوره تكفى بدون أن تضيف أى اعتبار من اعتبارات الزمان .

ب — الملعب : وهى الحجة الرابعة وتتعلق بسلسلتين من النقط المتساوية التى تتحرك فى الملعب فى اتجاه معتاد ، ماضية أمام السلسلة الثالثة من النقط

المتساوية ، ومبتدئة الواحدة من وسط الملعب ، والأخرى من نهايته بسرعة متساوية . ومن هنا يستنتج زينون أن الزمن الذى انقضى فى ذلك مساو لضعف نفسه ، وهذه الحجة تتوضح أكثر بشكل رسمه الأستاذ تسلر طبقا لما ذكره أرسطو .

		1	2	3	4	
		A	A	A	A	
	4	3	2	1		
	B	B	B	B		
						1 2 3 4
						C C C C

شكل (١)

1	2	3	4
A	A	A	A
1	2	3	4
B	B	B	B
1	2	3	4
C	C	C	C

شكل (٢)

نفترض أن سلسلة النقط 1.2.3.4. A ساكنة ، وان السلسلتين الاخريتين C 1.2.3.4 & B 4.3.2.1 متحركتان — وينبغى أن نضيف أن هذه النقط تدرك كما لو أنها متلاصقة، ولكن بدون أن يختلط بعضها ببعض — وإلا فلنفترض أن السلسلتين « B & C » تتحركان فى اتجاه مخالف بسرعة متساوية ، فتصلان فى الوقت نفسه إلى نهايات مقابلة للسلسلة (A) - كما فى شكل (٢) - ويقول زينون إنه فى الوقت عينه ستمر « B^1 » أمام كل النقط « C » والنقطة C^1 أمام كل النقط « B » ، ومن جهة أخرى « B^1 C^1 » لا تمر إلا أمام نصف النقط « A » ، ولكن السلسلة « A » مساوية لكل من السلسلتين الآخرتين فالأزمنة متناسبة مع الأمكنة، أى أن الزمن الذى تستخدمه السلسلة « B » والسلسلة « C » وطول السلسلة « B » كله ونصف هذا الطول هو إذن ضعف نفسه .

١٢ - زينون - ج

لا شيء أكثر سفسطة من هذا البرهان الذى يتكون — كما يقول تسلر بحق — من أن نفرض أن للمكان الذى يجتازه جسم يقاس بطول الجسم الذى يمر بإزائه وأن هذا يكون أولا فى حركة ، ولكن هذا التفسير لا يبدو واضحا وإذن كأن زينون يبرهن ويستدل فى فرض أشياء غير منقسمة ، فيجب أن نقبل الفكرة القائلة بأن النقط « A & B & C » عناصر مطلقة للمكان فى ذاته وتتحرك فى الآن العنصر المطلق للزمان فى ذاته ، فبعد الآن الأول نرى « B^1 » التى كانت فيما نفترض تحت « A^2 » فى خط مستقيم معها تصبح تحت « A^3 » التى فرضنا أنها مجاورة النقطة « A^2 » وأن « C^1 » التى كانت أولا تحت « A^3 » تصبح تحت « A^2 » ، ولكن لكى تشغل « B^1 & C^1 » مكانهما الحالى ينبغى بكل ضرورة أن توجد فى لحظة فى خط مستقيم ، الواحدة مع الأخرى ، ومع ذلك فإن حركتها تكتمل فى آن غير منقسم ، أو أنها لا يمكن اجتيازها ، وحينئذ فلا حركة ... أى أنه فى الآن غير المنقسم يشغل شيئان متحركان مكانين ، ولكن حينئذ لا يكون الآن غير منقسم ، أو بتعبير آخر من المستحيل أن ندرك آنا غير منقسم ، بحيث لا يمكننا لا أن ندرك فقط ، ولكن أن نحقق بتجربة أن أبسط الأشياء حركة تقسم هذا الآن .

يمكننا أن نستخلص من هذا وحدة الزمن الذى فرضناه غير منقسم ، فالعنصر نفسه يجب أن ينظم من ناحية احتوائه فى الان نفسه على عنصرين لهما نفس المساحة ، فالقول بأن الآن منقسم إلى قسمين متساويين هو — فرضا — بأنه ضعف نفسه .

ما هى قيمة الحجج الأربعة التى ذكرناها ؟

يذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أنها جميعا لا يمكن تفنيدها ونقضها ، وقد حاول كثير من الفلاسفة والرياضيين حتى فى عصورنا الحديثة أن ينقضوها ... ولكن يرى بروشار أن معظم النقاد إبتعدوا عن المسألة ابتعادا كاملا ، أو على الأقل لم توضع فى الحدود التى وضعها فيها زينون .

ومن الأمثلة على هذا أرسطو طاليس. فحين لاحظ، مناقضا فى ذلك القسمة الثنائية أو أخيل - أن الزمان هو كالمكان منقسم إلى ما لا نهاية ، وأنه لا استحالة فى انتقالنا فى أشياء غير محدودة فى زمن غير محدود ، أو حين يقول ليبنتز «إن مكانا منقسما بدون نهاية يمر فى زمن منقسم بدون نهاية » .. فى الواقع أن الاثنين ابتعدا عن المسألة إبتعادا تاما .

إن زينون يعلم تماما - بل إن إستدلاله يتطلب ذلك - أن المكان والزمان يتكيف الواحد منها كالآخر، وأنهما الاثنان منقسمان جميعا وعلى الدوام وبالتشابه إلى ما لا نهاية .

وآخر ناقد درس هذه المسألة هو دينان Dunan فقد كان يعتقد - مخالفا فى ذلك القسمة العامة الشاملة - أنه ينبغى أن نفصل القسمة الثنائية وأخيل فالأولى عنده تبدو بعيدة كل البعد عن كل نقد ، أما الثانية فهى حجة سوفسطائية !!! والسبب الذى يقدمه لنا ، هو إذا كانت الحركة مستحيلة فى الواقع كما تظهر القسمة الثنائية ذلك - فمن اللحظة التى تمنح فيها الحركة لأخيل والسلحفاة ، لا شىء قط يمنع من أن نفترض لأخيل سرعة كبيرة يمكنه بها فى الوقت عينه أن يقطع أولا المسافة التى تفصله عن السلحفاة ، ثم المسافة التى قطعتها السلحفاة ، وأخيراً مسافة أكبر . ولكن لكى يصل دينان إلى هذه النتيجة افترض أن المكان حيث

أنه منقسم إلى ما لا نهاية - كما تفرض الحجة ذلك بوضوح - فان الزمان ينقسم إلى آنات غير منقسمة فى عدد محدود . ولكن لا شىء فى النص يوحى بهذا الفرض ويدعمه . فالنص هنا يحمل على الجزم بأن الزمان فى هذه الحجة - كما فى القسمة الثنائية - منقسم كالمكان ، أما القول بتأكيد أن هذا التصور ملزم ، طالما قبلنا حقيقة الحركة عند أخيل - ففيه تجاوز كبير وغلو فى الأخذ بفرض الحركة التى فرضها زينون فرضا مؤقتا - فإذا ما كان زينون قد بدأ بافتراض أن أخيل والسلحفاة فى حركة ، فمن الواضح أنه فى موقف يحرم فيه البلوغ إلى نتيجة تنكر إمكانية الحركة ولكنه يستخدم هنا قضية أو حكما ، أو إذا أردنا الكلام بدقة ، حيلة مسموحا بها ، الحركة ممتنعة ، وهذا ما تثبته القسمة الثنائية ، ومع ذلك فلنفرض أنها ممكنة فى لحظة ، فاننا نصل إلى متناقضات أخرى ، فالأسباب التى تمنع بدء الحركة ، تمنع كذلك إستمرارها . إذن القسمة الثنائية تكمل لأولى - أخيل - أو أنها هى الفكرة نفسها معروضة فى صورة - كما يقول أرسطو - أكثر مادية ، وأكثر ادراكا .

١٢ — زينون — د

أما الحجتان الأخريتان فقد نوقشتا مناقشة أقل من مناقشـة أخيل ، فكانتـا ترفضان ولا تقبلان ، واعتبرتا حجتين سوفسطائيتين ، ولكن لم تفهم حجة السهم فهماً كاملا ، فاذا أخذناها بمعناها الحقيقى فلن نقبل ما يعترض به عليها . وإنه من الواضح أنه ليس أسهل فى شرح الحركة إذا ما افترضنا الأشياء غير منقسمة — ليس أسهل من أن تكون خطاً بواسطة نقط أو امتدادا بآنات ، ولـكن ثمة اختلافا نفع زينون نفعاً كاملا ، وهو أن النقطة ليست نفياً للخط ولا الآن للامتداد ، بينما السكون فى وضوح هو نفى للحركة . فهل من الممكن أن نجيب على زينون ؟...

تعددت الإجابات . . . وعلى العموم لا يمكننا قط إنكار الحجة . ولكن هناك من الباحثين من يتجه إلى إنكارها إنكاراً كاملا ، والرد الجازم عليهم أنه إذا كان علينا أن نعتبر زينون سوفسطائياً لأنه وضع هذه الحجة السوفسطائية ، فاننا سنتهم بنفس التهمة فيلسوفاً آخر بعيداً عن السوفسطائية هو باسكال .

بقيت حجة الملعب فاذا كان التفسير الذى أعطيناه لها صحيحاً ، فانه يتحقق تماماً أننا يمكننا دائماً بواسطة الحركة أن نقسم آنا مفروضاً أنه غير منقسم . وهذه الحجة نفسها التى أثبت ليبنتز بواسطتها أن تصور أسرع حركة ممكنة هو تصور متناقض ، فاذا ما فهمنا حجة الملعب بهذا الشكل ، فإنها تكون لحجة السهم كأخيل إلى القسمة الثنائية ، إن زينون يعرض لهذه الحجة نفسها فى صورة أكثر مادية وأكثر مزاحا ، ووصل بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن هـذه الفكرة العامة الشعبية والمازحة إنما وضعت لتدعيم فكرة عميقة وهذا يبين لنا السر فيما ينسب إلى الحجة وإلى مؤلفها من سخرية عميقة ، ولم يكن زينون يعلم أنه فى المسائل

والمشاكل الميتافيزيقية لا ينبغى أن نكون مازحين قط ، وقد كان زينون يقدر أن مزاحه سيكون شؤماً عليه وعلى فلسفته .

ويمكننا أن نفهم هذا فى فقرة من محاورة بارمنيدس ، تظهر لنا إلى أى حد يستحق زينون اسم السوفسطائى ، يقول مخاطباً سقراط « إنك لم تر أن كتابى ليس إدعاء ، وأنه لم يؤلف للغاية التى تظنها ، لا أقصد بما يحتويه سراً ، ولكنك قد رأيت تماما أنه دفاع عن بارمنيدس ضد من يهاجمونه بالسخرية والنكات مدعين أنه إذا كان الموجود واحداً ، فانه ينتج عن ذلك نتـــائج مضحكة ومتناقضة . . . وإن كتابى يجيب على أنصار الكثرة ويردهم بطريقتهم فى لبـاقة ، يريهم أنه تنتج أشد ضحكاً ، من فرض الواحد إذا ما بحثنا الأمر بانتباه فلكى أدعم المسألة وأثبتها كتبت كتابى هذا فى شبابى ، فأنت إذن مخطىء يا سقراط حين تعتقد أنى لم أكتب هذا الكتاب فى شبابى لحب الجدل ، وإنما الرغبة فى الشهرة والطمع فيها فى سن مبكر » .

١٢ — زينون — هـ

ما هى غاية الحجج ؟ . . . وكيف يصدر فيها عن رأى بارمنيدس ؟ . . .

أما النقاد والمؤرخون الذين لا يرون فى زينون سوى مفكر سوفسطائى ، فلم يشغلوا بهذه المسألة ، وفى الواقع يجب أن نبحث المسألة عند زينون نفسه ، ويميل دينان Dunan إلى بحث حجج زينون فى إتجاه مثالى . وأن المشكلة — كما وضعها زينون — ما كان يمكن أن تبحث بحثاً مفيداً وتحل حلا نهائياً قبل ظهور النقد الكانتى .

أما عن زينون نفسه — فإن دينان يقول إنه لم يكن يعرف إلا قليلا من المعنى والنتاج الحقيق لحججه، وأنه لم يكن يحسب إلا حساباً قليلا لفكره الخاص... ولكن من المؤكد أن فى هذا تجنياً شديداً على زينون . لأنه إذا لم يكن زينون يعرف ما كان يقول . . . فكيف كان يرمى إلى تأييد بارمنيدس ؟ !

ويبدو أن ايفلين يعتقد أن زينون بإثباته استحالة الحركة فى الامتداد المنقسم إلى مالانهاية ، كان يريد أن يشير إلى الحاجة إلى تصور جديد هو تصور الامتداد وكان يعتقد فى حقيقة الحركة — هذا تفسير واقعى — والامتداد هو شىء ظاهر ... والواقع إنما هو لا امتداد ولكن هــذه الفكرة لا يمكن إثباتها ، فالنصوص تقول فى وضوح « إن زينون كان ينكر الحركة بدون تحديد » ويبدو أن رأى ايفلين هـو الرأى الذى كان زينون ينقضـه فى الجزء الثانى من دليـله .

وطبقاً لرونيفييه أنه إذا فهمنا تماما فكرة بارمنيدس « ليس الامتداد إلا ظاهرة أو وهما فقط » وإنه لم يكن يعتقد أن حقيقة الامتداد هى نقط وآنات غير منقسمة ، وكان ينقض التصورين الممكنين للامتداد الواحد بالآخر ، وهذا

ما يسمح بتقريب دليله ومشابهته لمتناقضات كانت . وهذا تفسير مثالى يؤكد زينون ، ويثبت منه — على وجه التقريب — الحقيقة المطلقة للموجود الواحد ومع ذلك فلا شيء فى النصوص يثبت أن زينون كان يقول مباشرة بهذا ، ومن جهة أخرى أن بارمنيدس كان يقول بالوجود المتصل ، كذلك ليس من الصعوبة أن تفسر رأى الايليين فى معنى الواقعية .

وفى الحقيقة أن حجج زينون لا تنفى وجود الامتداد ، وإنما تنفى تكوينه ، ولا ينبغى أن نقول إنه كل ، لأنه ليس له أجزاء ، فهو فى جوهره واحد . ولكن يبدو أن هذه الوحدة المطلقة لم تمنع الايليين من إعتبار الموجود كمتصل ، ومن ثمت كممتد .

ولكن هل يمكننا أن ندرك الامتداد كأنه لا منقسم ؟ . . . وهل لدينا حق فى أن ننسب مثل هذا التصور إلى جدلى كزينون ؟ . . . فقد نتردد فى هذا إذا لم نجد تصوراً شبيهاً بهذا لدى مفكر من أقوى وأعظم المفكرين المحدثين هو اسبينوزا . وزينون أبو السفسطة بلا شك ، فقد حاول أستاذه أن يثبت أن الوجود واحد ، وحاول هو أن يثبت أن الكثرة متعذرة أو مستحيلة ، ووضع الجدل علما أو شبيها بالعلم ، فهو أيضا أبو المنطق .

١٣ — مليسوس

أيونى من ساموس ، شارك فى الحرب والسياسة ، وانتقل من المذهب الأيونى أيضاً إلى المذهب الإيلى ، فتتلمذ على بارمنيدس ، كما تتلمذ زينون ، وشارك فى الدفاع عن آراء أستاذه ، بل وكان أشهر منه فى العهد القديم . أما أنه كان ينتسب إلى المدرسة الطبيعية الأيونية ، فلأن مذهبه يحمل بعض سماتها ، ثم اعتنق المذهب الإيلى . ودافع عنه دفاعا جيداً .

فلسفته :

يعارض مليسوس الأيونيين فى قولهم : إن الوجود واحد ، وهنا تجانس فى هذه الوحدة . ثم يقبلون التغير . هنا تناقض . إذا تغير الوجود لم يكن متجانسا ذلك أن ما كان موجودا يختفى ، وما لم يكن موجودا يظهر . والنقد موجه على الخصوص نحو انكسمندريس .

والوجود أيضا ثابت ، إنه لا يشعر بحزن أو ألم ، لأن هذا معناه زيادة شىء ، ونقصان شىء ، وهو محال .

والحركة عامة ، والتخلخل والتكاثف على الخصوص ، محال ، لأنهم يتضمنون وجود مكان خال . والقسمة مستحيلة أيضا لنفس الأسباب .

والوجود عند مليسوس غير « جسمانى » . ولكن هل نقبل هذا ببساطة من أيونى . لقد شك أرسطاليس فى هذا . وقال : إن وجود مليسوس جسمانى . ولكن هل حقا وجود مليسوس جسمانى بالرغم من أنه يقول إنه واحد ، ولذا لا يمكن أن يكون جسما ، لأن كل جسم له أجزاء ، أى متعدد ؟ .

إن صح إن مليسوس قال بعدم جسمية الوجود — وهو الأيونى ذو الثقافة المادية وتلميذ بارمنيدس المادى — إن صح هذا ، فتكون الخطوة الكبرى فى تاريخ الفلسفة.

ويستتبع عدم جسمية الوجود ، عدم نهائيته ، وهنا يعارض الفيثاغوريين إذ أن الفيثاغوريين يقولون بالوحدات النهائية .

وأخيرا الوجود غير متكثر . إن الحواس — هى التى تقدم لنا الكثرة . وهى بهذا لا تقدم لنا حقائق ، إن الحقيقة واحدة ، فلماذا تختلف فيها الحواس . إذن لا ينبغى أن نستند على الحواس .

ولكن إذا كانت الحواس متغيرة ، ومعطياتها متغيرات . فماذا بقى الانسان ؟ إن مليسوس يفتح الطريق للسوفسطائية لتدك الفلسفة فى صميمها ، أو لتثيرها فتحركها .

* * *

إن هذا الفيلسوف العميق يختلف عن أستاذه فى أنه جعل الوجود لامتناهيا ، وذلك حين عارض فيثاغورس ، إن القديم ، المطلق من حيث الزمان ، أبدى ولا متناه أى مطلق أيضا ، من حيث المكان .

ولعله رأى هذا ، لأنه كان أيونيا . لكنه كيف انتقل من هذا إلى ذاك ؟ إن البرهنة غير واضحة أو الدليل غير واضح . إن من له مبدأ من حيث الزمان القديم ، قد يكون له مبدأ من جيث المكان . هذه مسلمة فى الفلسفة .

ثم هل هو حقا يختلف عن بارمنيدس فى مسألة جسمية الوجود ، ولكن ما الدليل أيضا . إن اللامتناهى يمكن أن ينقسم فى المكان . فكيف وصل إذن

إلى أن اللامتناهى لاينقسم ، وفعل هذا مسلما بمبدأ أولى هو الوحدة .

* * *

لقد أتم مليسوس المدرسة الايلية ، وكان آخر ممثل لها فى أيونيا . وقد استطاع أن ينهض بها فى وسط كان يعارضها . وفى آرائه الطرافة والابداع ، وسار خطوات أكثر من الأستاذ الكبير وتلميذه الجدلى زينون . ولذلك عرف أكثر من هذا الأخير — ونسبت إليه كثير من الكتب بواسطة المتأخرين من المشائين .

١٤ — هرقليطس

٥٠٤ — ٥٠٠ ق.م

لعل فيلسوفا من فلاسفة اليونان الأقدمين لم يظفر بما ظفر به هرقليطس من اختلاف الباحثين حول فلسفته . ما وصفها العام ، وما هي صفتها . ولم يختلفوا حقا كما اختلفوا فيه ، هل هو فيلسوف طبيعي يكمل المدرسة الطبيعية الأيونية ، خاصة وقد نادى خلال تجربته الفلسفية العميقة ، بأصل واحد للوجود ، بدرجه فى مدرسة أيونية الطبيعية ، ثم هو أيونى ، نشأ فى أفسوس ، وعاش فيها ؟ أم هو ذو فلسفة خاصة ، تميزه عن فلاسفة المدرسة الملطية ؟ حقا إنه نادى مثلا — بأصل واحد للوجود ، مثله فى هذا مثل فلاسفة أيونية الآخرين ، ولكن لم يكن هذا الأصل الواحد ، هو ميزة فلسفته ووسمها . وقد تعود الباحثون وضعه كما قلت فى إطار المدرسة الأيونية ، ولكن الأبحاث المتأخرة وظهور وثائق جديدة وتناول الفلاسفة المحدثين له ، دعا إلى اعتبار فلسفته ، فلسفة قائمة بذاتها ، لها طابعها الخاص ، ومميزاتها الفريدة .

* * *

كانت الفلسفة اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد تسير سيرها الوئيد قبل هرقليطس ، طاليس وانكسمندريس وانكسيمانس فى إطار واحد ، ولكن أواخر القرن السادس كان ايذانا بحركات عقلية يعارض البعض منها البعض الآخر ، الفيثاغورية من ناحية ، والإيلية من ناحية ثانية ، والهرقليطسية من ناحيه ثالثة ، بل نلحظ أيضا ظهور أفكار أخرى ، لا نقول انها فلسفة ، ولكن هي حركات فكرية خطيرة فى جوانب أخرى من الأرض Lao-tze فى الصين الكبرى ،

وزرادشت فى أرض فارس ، وظهر كتاب الابنيشاد المجهولون فى الهند ، وظهرت رسائل أشعيا فى المنفى الاسرائيلى ، ظهر هذا كله فى القرن السادس قبل الميلاد ، كان العقل الانسانى فى حركة ابتداع كامل فى مجالات الأرض ، بعيدها وقريبها ولم يكن هنا أثر ومؤثر ، أو صلات واتصالات ، حتى نقول ان سريان الآراء قد أثر هنا وهناك ، وأن تلاحما وتداخلا قد حدث ولا نقول ان ثمت أثراً غيبيا قد تدخل فى البقعة الارضية فدفع هؤلاء وأولئك الى الخلق والابداع ، ولكن نقول ان هذه الظاهرة الغريبة قد حدثت فى القرن السادس بين أجزاء من الأرض لا يتصل بعضها بالبعض .

وفكر الشرقيين لا يعنينا — ونحن نبحث تاريخ الفلسفة ونشأتها — لا فى قليل ولا فى كثير — انما نتجه الى اليونان الى فيلسوفها الأكبر هرقليطس — لنرى كيف تكون مذهبه ، وأى المؤثرات أدت اليه ، ولنضع أصول المذهب العجيب ، الذى أثر فيما بعد ، فى جمع من الفلاسفة ، تأثيرا لا يقل عن تأثير أفلاطون أو أرسطوطاليس

وقد وصل التراث اليونانى الفلسفى او العلمى جميعه الى هراقليطس ، وسنستعيده — فى ايجاز — لنرى الى اى حد اثر فى فيلسوف « التغير »

لقد راينا من قبل كيف انشد هزيود فى الأعمال والأيام اناشيده . وكذلك الأشعار الهوميروسية ، وما فى كل هذه من ومضات فلسفيه ، وأتى أورفيوس وأتباعه وتركوا وراءهم تراثا أيضا ، بقى منه أقوال وشذرات ثم كشف البحث العلمى الحديث عن صحائفهم ، وفيها اقوالهم المأثورة . ولكن لم يكن فيها تماسك عقلى ، أو منهج لتمييز الصواب من الخطأ ، لقد اورد لنا افلاطون — منسوبا الى اورفيوس قوله « ان الله يقبض على مبدأ كل الأشياء الموجودة ونهايتها ، كما

يقبض على وسطها » ان هذا القول يحوى فكراً عميقا ، ان تصورات المبدأ والنهايه والوسط لم تكن تحمل عند اليونان معنى زمانيا فقط ، بل ان لها معنى أخلاقيا ان المبدأ يحمل معنى الأصل ، والنهاية هى الغايه أو الكمال ، والوسط هو التوازن أو التناسب . ان هذا القول الأورفى ، هو الوحيد الذى تضمن معنى منهجيا ، ولكن التصورات الاخيرة أساطير وهمية ، لاتتضمن معنى عقليا .

ورأينا كيف ظهر العلم الحق فى ايونيا . حين بدأ طاليس وانكسيماندريس يضعون اسئلة جديدة فى طريق جديد . وقد اسماهم الكتاب الاقدمون بالطبيعيين لأنهم حاولوا تفسير الطبيعة بشكل معقول ان يضعوا « كلمة » او قانونا . « اوجوس » للطبيعة . وصاغوا لأول مرة فى تاريخ الفكر الانسانى السؤالين الفلسفيين العلمية الخطيرين . « ماهى المادة الاولى التى يتكون منها العالم » ، وكيف تحدث التغيرات التى تظهر فى الوجود » ان اهمية طاليس فى تاريخ الفكر الانسانى . لا فى نظريته الساذجة البدائية . ان جميع الأشياء هى تغيرات واستحالات الماء . بل لأنه اول مفكر حاول تفسير العالم الطبيعى فى داخل العالم الطبيعى نفسه . فوضع السؤالين الهامين « ماهو الشىء الحقيقى فى اساسه » وكيف يحدث التغير » هذا هو المنهج الذى ظفرت — كما قلت من قبل — به الانسانية منه .

ولقد رأينا ماذا فعل تلميذه العظيم انكسمندريس . لقد أجاب عن السؤال الأول بفكرة عن اللامتناهي ، عن وجود « مستودع لا محدود لجميع الكيفيات الكامنة ، الموجودة فيه « بالقوة » على حد تعبير أرسطو ، ومن هذا المستودع الكبير ، يخرج الدفء والبرودة ، الصحة والمرض ، الضوء والظلام ، تخرج في أوقات معينة وأماكن معينة ومن ثم تمتص ثانية في هذا المستودع الكوزمولوجي اللامحدود التي توجد فيه كل الأشياء كامنة فقط . أما السؤال الثاني فقد أجاب عنه انكسمندريس إجابة بيولوجية من وجهة أخلاقية من ناحية ودينية من ناحية . « إن الأشياء تقوم بالتعويض » وهي بهذا « تقيم العدالة فيما بينهم ـ طبقا لنظام الزمن » لقد كان هذا تفسيره التغير من كيفية إلى أخرى ، إذا نظرنا إلى الأمر من الناحية البيولوجية ، وجدناه يمثل التغير بالكائن الحي ، إنه ينمو ، وينتج ، ثم يموت ، وكذلك كل الكيفيات ، إن حرارة الصيف تأتي إلى الوجود وتصل إلى أوج شدتها ، ثم تنتهي بعد زمن ملائم ، مخلية الطريق ، الكيفية المضادة ، لبرد الشتاء ، التي تتناوله نفس الدورة . أما في الناحيـــة الدينية الأخلاقية ، فإن الموقف يفهم خلال الفكرة اليونانيـة البحتة Hy BRIS والتي يمكن ترجمتها بتأكيد الذات الصارخ ، أي تأكيدها تأكيداً متغاليا فيه ، إن هرقليطس يبحث خلال خياله الميتافيزيقي عملية تأكيد الذات مع نقيضها أو نتيجتها وهو القضاء على الذات ، الواحدة تتضمن الأخرى ، أو الواحدة تعقب الأخرى ، وهذه العمليـة لا تحدث فقط في الناحيـة الأخلاقيـة ، بل على غرارها تحدث جميع الماهيات الموجودة . إن ضوء النهار يؤكد نفسه بأن يوجد خلال ساعات عدة » كافية لهذه العملية ، ثم عليه بعد أن ينسحب شيئا فشيئا لظلمة الليل التي تكون في حالة كامنة ، ثم تندفع شيئا فشيئا في الظهور ، حتى تبلغ ذروتها ، وهكذا الوجود كله .

لقد كان انكسمندريس مبشرا بمذهب هرقليطس فى التغير ، فى ناحيتين ، لقد تكلم انكسمندريس عن التغير فى حدود كيفية إنه لم يفهم التغير ، كما يفهمه العلم الطبيعى الحديث بأنه أولا حركة مكانية ، يمكن قياسه ، أو أنه ثانيا بعد مكانى ، بل التغير عنده هو اختفاء كيفية محسوسة ومدركة ليحل محلها ضدها أو عكسها ، كأن تشعر بالدفء أو بضوء مرئى أو بصوت مسموع ، ثم يعقب هذا البرودة أو الظلام أو السكون. فالتغير هو مر أنتولوجى من الضد إلى الضد، من حالة مدركة وجودية إلى ضدها . وفى المكان الثانى يدرك انكسماندريس العلاقة بين الضدين كأنها تعاقب زمنى ، تمثل دورة أو مبدأ منظوما إلى حد ما « طبقا لنظام الزمن » .

والفيلسوف الثالث الملطى الذى أثر فى هرقليطس هو انكسيمانس ، وقد قدم لنا فكرتين تصله بهرقليطس أما أولاهما : فهو قوله : كما أن نفوسنا لكونها هواء تمسكنا جميعا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالكون كله » . وأما قوله الثانى الذى أثر فى هرقليطس - بل وفى الفلسفة كلها من بعده ، فهو استخدامه للتصورات الكمية فى العلم الطبيعى ، وتفسيره للتغير طبقا لنظام تتابعى متسلسل فكل حادثة فى الطبيعة إنما هى نتيجة وعرض فى الوجود لتكاثف الهواء وتخلخله التخلخل ينتج نارا - والتكاثف فى أطوار متعاقبة ينتج سحابا وماء وطينا وأرضا وصخرا . وهذا يشبه تماما ما سنراه منذ هرقليطس، الطريق إلى أعلى ، والطريق إلى أسفل . ويتساءل الأستاذ هويل رايت إذا كان انكسيمانس قد أثر فى هرقليطس ، أم أن الفيلسوفين أخذا من مصدر واحد ؟ .

ثم يأتى فيلسوف أيونى آخر، ليس من ملطية كما رأينا ، ولكن من المحتمل

أيضا أنه أثر فى هرقليطس . وهو اكسانوفان . وكان اكسانوفان من جيل يسبق هرقليطس ، وقد قضى حياته متنقلا ـ كما ذكرنا ينشد أشعاره ـ ذات الصبغة الدينية والفلسفية . وقد كانت أشعاره فى غاية الوضوح ، تختلف اختلافا بينا عن أشعار هرقليطس لكنها تتضمن نفس المرارة التى تتضمنها أشعار الأخير ، وعلى الخصوص ـ حين يهاجم الاثنان العقائد الحمقاء . هاجم اكسانوفان الآلهة الأوليمبية . هاجم الآلهة المتجسدة واعتبرها خرافات ، ولكى يتخلص الانسان من حماقة هذه التصورات الحوشية الغريبة ، عليه أن يسمو إلى تصورات عليا خالية من الصفات العرضية والتوافه ، وانعكاس الذات عليها . وقد وصل اكسانوفان إلى فكرة إله واحد إلى حد ما ، حين أعلن « هناك إله واحد ، هو الأعظم بين الإلهة والناس ، لا يشبه الموجودات الفانية لا فى الصورة ولا فى الفكر » وإذا كان هذا الواحد السامى هو أعلى من الموجودات الفانية ، فهو يحوى الفكر والإدراك ، لأن ماهية لا يتحقق فيها الشعور لا يمكن أن تحوى الألوهية ، وهو لا يستند فى هذا على أعضاء أو آلات « إنه يرى بكليته ، ويفكر بكليته ، ويسمع بكليته . ولا يلجأ إلى خارج لكى تظهر الموجودات » إنه يكل كل شىء بمجرد فكرة ناتجة من عقله . إنه المبدأ الأسمى للوجود الذى يسكن فى وسط التغير والتعدد . كان لاكسانوفان الفضل الأكبر فى أنه خطا خطوة أصيلة نحو تصور إله خال من الصفات الانسانية .

لقد اعتبرنا اكسانوفان مبشراً بالمدرسة الإيلية . وهذا حق ، ولكن هل يمكن أيضا اعتباره مكملا للمدرسة الأيونية ؟ إن فلاسفة ملطية تناولوا المشكلة الفلسفية خلال الطبيعة ، وهذا فيلسوف أيونى ، يتناولها خلال المشكلة الدينية . والآن نرى ما يأتى : إن المشكلة الميتافيزيقية أو الوجودية ـ وضعت

مشكلة الوحدة ومشكلة الكثرة .

والآن . . . نمضى نحو مدرستين فكرتين هامتين عاصرتا هرقليطس، وبحثناهما من قبل بحثا مستفيضا وهما الفيثاغورية والإيلية ، هل أثرتا فى هرقليطس. فمن الثابت أن المدرستين قد وصلتا إلى أوج مذهبهما ، بعد وفاة هرقليطس . ولكن من الثابت أنه قد عرفهما عن طريق غير مباشر .

يرى الأستاذ هوبل رايت أنه لايوجد احتمال أو دليل أن هرقليطس قد تأثر تأثراً مباشراً بفيثاغورس . حقا أن هناك ملاحظتين فى كتابات هرقليطس تشيران إلى أنه قد سمع عن فيثاغورس . ولكن الملاحظتان مشكوك فى صحة نسبتهما إلى هرقليطس ، حتى إذا أثبتنا أنهما له ، فإنهما يدلان على أنه لم يفهم فيثاغورس وأنه لايشعر نحوه بأى عطف، لانحوه ولا نحو تعاليمه وأتباعه.

ثم أن تعاليم فيثاغورس قد ظهرت فى ايطاليا ، فى مدينة كروتونا الصغيرة حيث أنشأ فيثاغورس — كما نعلم — أخوة فلسفية لأول مرة فى تاريخ الفلسفة، ومع أنه من المرجح أنه كان أكبر سنا من هرقليطس ، إلا أنه ليس من المرجح أن تعاليمه قد وصلت إلى أيونيا خلال أعوام أو عقود قليلة من الزمان . لقد كانت هذه التعاليم سرية ، وقد أفشيت حقا ، فيما بعد ، ولكنهما لم تعرف علانية أول الأمر . وأخيراً — إن الرجلين كانا مختلفى المزاج اختلافا كاملا، أقيم مذهب فيثاغورس على مذهب صوفى، ورياضى وكوزمولوجى، وموسيقى وكان مذهبا جمعيا بلا شك . يتلمس أصوله من أسرار وتقاليد قديمة، هل، كان يقبل هرقليطس- ذو المزاج الحار والفردى، أى تعاليم من أى إنسان آخر ، لقد كان هرقليطس موغلا فى الفردية ثم هناك أيضا أثر قديم يقول إن هرقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغورى

هيباسيس . ولكن هذا غير ثابت تاريخيا . ان هناك بعض المؤرخين القدامى يرون أن هيباسيس قد عاش بعد هرقليطس وأكثر من هذا أن يامبلخيوس ينكر فى كتابه حياة فيثاغورس « فيثاغورية » هيباسيس إن من المؤكد أن هيباسيس كان فى وقت من الأوقات عضوا فى أخوة فيثاغورية ، وأنه كان يعتقد كهرقليطس أن الكون فى حالة تغير مستمر . وأن مادة الكون الأولى كانت هى النار

ولكن المشكلة هل سبق هرقليطس ، وكان مبشرا له ، أما أنه أخذ هذا القول منه ، أو بمعنى أدق كان لاحقا له . أو أن التشابه كان عرضيا بين الاثنين ، إن النصوص لا توضح لنا شيئا من هذا . إن البحث التاريخى لم يحسم المسألة .

وهنا تأتى مشكلة علاقة هرقليطس بيارمنيديس . وقد أثارت اشكالا من التواريخ المتقاربة وأدت إلى اختلاف كبير بين مختلف مؤرخى الفلسفة قديما وحديثا .

فقد ذهب بعض الباحثين . إلى أن بارمنيدس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة والمظاهر أو الظواهر بعد أن نشر هرقليطس كتابه عن الطبيعة . وهناك دليلان تاريخيان يثبتان هذا : الدليل الأول من محاورة بارمنيدس لأفلاطون . ففى هذه المحاورة نرى سقراط — وهو فى شبابه — يتحدث مع الشيخ العجوز بارمنيدس وبما أن سقراط ولد عام ٤٦٩ ق م فلا بد إذن أن المقابلة قد تمت على الأرجح حوالى سنة ٤٥٠ ق . م ولا بد إذن أن تكون فلسفته قد كتبت عام ٤٨٥ و ٤٧٥ ومعنى هذا أنها قد كتبت بعد أن أزدهر هرقليطس ، وكتب فلسفته . والدليل الثانى : فقرة كتبها بارمنيدس يشير فيها إلى هرقليطس ويحذر منه ، يحذر من جموع غير منظمة تقرر أن الوجود واللاوجود شىء واحد وليسا بشىء واحد فى الوقت نفسه وأن طريق الأشياء أينما تكون هو « توتر بين المتضادات » ومع أن تسلر يقرر أن هرقليطس لم يذكر فى أى نص من نصوصه

أن الوجود والوجود شيء واحد ، ثم هي ليسا بشيء واحد ، وبالتالى لايمكن أن يوصف بأنه « جمع غير منتظم » ، ولكن من الثابت أن هرقليطس قد استخدم اصطلاح « التوتر بين المتضادات » .

كل هذه هي حجج قوية تثبت ان بارمنيدس قد أزدهر بعد هرقليطس ، ولكن العالم المشهور راينهرت Karl Reinhardt ، حاول ببراعة نادرة من أن يثبت أن هرقليطس قد ظهر بعد عقدين من الزمن من ظهور بارمنيدس ، وأن نظريته فى التغير الدائم هي كرد فعـــل لنظرية بارمنيدس : أن التغير وهم . إن بارمنيدس ، قد ظهر يقرر : أن النظرة العاقلة للعالم إنما هو فى النظر اليه ، كساكن غير متحرك، واحد ،ولا يمكن تفسير هرقليطس، إلا أنه حاول نقص هذه النظرة فقرر ـ مقابلا لبارمنيدس ، أنه لايمكن تعقل العالم إلا بالنظر إليه كمتحرك وغير مساكن ومتعدد . ثم أخذ راينهرت يدلى بحجج تاريخية عميقة وأهمها ما يقوله ديوجانس اللايرسى الذى يقرر إن هرقليطس قد ازدهر فى الأولمبياد التاسع والستين (٥٠٤ ، ٥٠١ ق ، م) وكذلك بارمنيدس ازدهر فى نفس الأولمبياد . فكأنهما قد تعاصرا . ولكن حجج راينهرت وتواريخ ديوجانس اللايرسى لا تثبت أمام النقد التاريخى .

انتهت الدراسات الفلسفية التى ظهرت قبل هرقليطس إليه ، ويتحتم علينا ، لكى نعرف كيف عالجها ، أن ننظر فى نشأته ، وحياته .

لقد كان هرقليطس أيونيا . ولد ونشأ فى مدينة أفيسوس الأيونية ، وكانت تقوم فى داخل أيونيا وعلى بعد ٢٥ ميلا شمال ملطية. وقد ذكر ديوجانس اللاريسى ـــ كما قلت من قبل ـــ أنه نبغ فى الأولمبياد التاسع والستين ـــ وهو يقابل على وجه التقريب ٥٠٤ ـــ ٥٠٠ ق . م .وهو ينتمى إلى أسرة قديمة ونبيلة . ويبدو

أنه ورث عنها منصبا هاما — تجتمع فيه الصفتان الدينية والسياسية ، ولكن طبيعة المنصب غير واضحة ، هل هو منصب الكاهن ، أو أنه منصب سياسي ، ولكن يتناول أيضا ، الاشراف على القرابين فى المعبد ، ولم يطق الفيلسوف - ذو المزاج الحاد - هذا المنصب ، فتركه لأخيــــه الأصغر . ويقال إن طرد صديقه هرمودورس من الحكم - بواسطة حكومة ديمقراطية ، قد أشعله سخطا وكراهيه مرة للناس ، وانعكس كل هذا فى اعتكافه الفلسفى . وقد أضاف ديوجانس اللايرسى قصصا خيالية عن حياته وعن وفاته فى كتابه « حياة الفلاسفة الكبار وآراءهم » ومنها أنه مات بمرض الاستسقاء ، وأن الوفاة حدثت حين دفن هرقليطس نفسه فى عين مائى فى مربض للبقر محاولا علاج أزمة من أزمات مرضه كل هذه قصص غير صحيحة نسجها ديوجانس اللايرسى حول الكثيرين من الفلاسفة وخاصة هرقليطس . لعل ديوجانس استوحى هذه القصة عن وفاته فى عين ماء من قول هرقليطس «إن الموت للنفوس حين تصبح ماء» .

وكان هرقليطس عنيدا ، كئيبا ، متعجرفا . وقد دعاه يوجانس « بمبغض الانسان » وأن هذا قد قاده إلى أن يعيش فى الجبـال ، وأن يتقوت بالحشائش والجذور ، وأن معيشته هذه قد أدت إلى وفاته وعجلت بها . وسواء صحت هذه الرواية ، أو لم تصح ، فانها دليل على خلق الفيلسوف . ومزاجه المتقلب الحاد ، وكراهيته للناس وعزلته . ويرى الاستاذ هويل رايت أن هرقليطس لم يكن على الاطلاق محبا للمجتمعات ، وقد عبر عن هذا كثيرا فقــــد ذكر أن رجلا واحد يساوى عنده عشرة آلاف ، إذا كان من الطبقة الأولى من الناس كان يشعر إذن بقيمة الرجل الارستقراطى ، وأن حركاته وأفعاله تتحرك وتتلج .. بشعور مسافة البعد . »

إنه الملهم الكبير لنتشه فى كلامه عن الرجل الارستقراطى . ويرى بعض مؤرخى الفلسفة ، أنه كان متشائما ؛ ويقارنون بينه وبين شوبنهور . ولكن هويل رايت يرى أن هذا خطأ بالغ . إن التشاؤم سواء أكان فلسفة أو مجرد مزاج يذهب إلى أن فى العالم شراً أكثر من الخير ، وأن الشر هو أكثر حقيقة وواقعية وهذا مالم يعلنه هرقليطس . إنه لم يعلن هذا على الاطلاق : وإنما أعلن فقط أن الشر والخير جانبان من نفس الحقيقة ، كالأعلى والأسفل والجمال والقبح والحياة والموت ، وأن على الرجل الحكيم أن ينظر إلى جانبي الصورة معاً فلا يأخذ بالجانب المضىء فقط أو المظلم فقط .

والآن إلى كتابة : فقد ذكر ديوجانس اللايرسى أن هرقليطس كتب كتابا واحداً . وهذا مما لاشك منه ، ويذكر أن اسم كتابه هو الطبيعة أو فى الطبيعة ، وأنه ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الوجود ، والسياسة ، واللاهوت .

ويذكر أيضاً أنه أملى كتابه فى معبد أرتميس ، وأنه أودع نسخة منه هناك، وأن هذه كانت عادة اليونان القدامى . وقد كتب الكتاب فى لغة صعبة غير سهلة وكان من الصعوبة فهمه ، ولذلك لقب هرقليطس بالمظلم والغامض والملغز ويبدو أنه كان يشعر هو نفسه بانه كان غامضاً فى إسلوبه .

ولكن لم فعل هذا . اختلفت الآراء فى ذلك ، على أنه من المحتمل أن يكون ذلك للاسباب الآتية :

(ا) كان هذا الأسلوب هو السائد فى عصره

(ب) حوادث ذلك العصر ، فاثر النهضة الدينية ، جعلت الكثيرين يكتبون فى أسلوب رمزى أو تنبىء .

(ﺣ) كان هذا العصر هو عصر الفرديين، وكانوا يلجأون إلى العزلة والتوحد فكانت كتاباتهم صدى لعزلتهم، وكان هرقليطس واحداً منهم ، ومن أقواله المأثورة « إذا هم الناس بالبحث عن الذهب ، فقد يجدونه ، فاذا لم يفعلوا ، فليكتفوا بالقش » .

ويرى ديوجانس اللائرسى أن الغموض الذى ساد كتابات هرقليطس كان لغرض : هو أن يحول دون قراءته لهؤلاء الذين لم يكتملوا عقليا ، فلابد لمن يقرأه أن يكون على حظ من الفكر والحكمة ، وأن ينفق مجهوداً عقليا فى تفهمه « أما ثيوفرسطس فيرى أن مزاج هرقليس المتقلب كان يقوده أحيانا إلى تناقض وغموض وابهام فى التعبير » .

ويرى الاستاذ هويل رايت أن الفقرات الباقية من الكتات هى جمل قصيرة ، ولذلك ليس لدينا شاهد مباشر يدلنا على كيفية تنظيم الكتاب ، مع ما تحتويه هذه الفقرات الباقية من عمق .

ولعل هويل رايت يشير إلى تقسيم الكتاب إلى الأجزاء التى عرف أن الكتاب قد قسم اليها : الوجودى ، والسياسى ، واللاهوتى .

وحقا إن هناك شكا كبيراً فى أن التقسيم من صنع هرقليطس نفسه ، ولكن يبدوا أنه وصل إلى الرواقيين فى هذه الصورة .

فلسفة هرقليطس

١ — الكلمة

هل عرف هرقليطس حقا الكلمة بمعنى اللوجوس . لقد افتتح فلسفته بتلك العبارة « إن من الحكمة ألا تستمعوا إلى ، بل أن تستمعوا لكلمتى ، وأن تعترفوا أن كل الأشياء واحدة » فما هى هذه الكلمه وما صلة هذه الفقرة بفقرة أخرى هامة ، يقول فيها هرقليطس « ومع أن هذه الكلمة (اللوجوس) هى صادقة منذ الأزل ، فان الناس عاجزون عن فهمها ، لا قبل أن يسمعوها ، بل أيضا بعد سماعها لأول مرة ، ومع أن الأشياء تتحقق مطابقة لهذه الكلمة ، إلا أن الناس تبدو وكأن لا تجربة لهم بها على الأطلاق ، وذلك إذا حكمنا عليهم فى ضوء الأشياء والأقوال ، كما أفعل الآن أنا ، إن طريقتى إن أميز كل شىء طبقا لطبيعته وأن أصنفه طبقا لفعله . أما الآخرون فهم على العكس من هذا يسيطر عليهم النسيان وعدم الاكتراث — بما يجرى حولهم وفيهم — فى أوقات صحوهم ، كما لو أنهم نيام » .

وقد اختلف الباحثون فى تفسير هذه العبارات .

يذهب برنب إلى أن الكلمة هنا معناها كلمة هرقليطس ، أى ما يقوله هرقليطس ولكن هناك رأى معارض ، بل إنه رأى قديم للفيلسوف التجريبي الشاك سكستوس امبريقوس يقرر أن هرقليطس « يؤكد أنه بمشاركتنا الكلمة (اللوجوس) العامة والالهية ، نصبح عقليين ، وهذه الكلمة هى مقياس الحقيقة بل إن الفقرة التى يقول فيها هرقليطس « لا تستمعوا إلى بل إلى الكلمة » لدليل على هذا — ومما يؤيد رأى سكستوس امبريقوس ، شاهد معاصر لهرقليطس هو ابيخارمس السرقسطى (فقد ازدهر من عام ٤٨٠ إلى ٤٧٠) وقد كان ابيخارمس مؤلفا

لروايات كوميدية ، ولكنها كانت تتضمن أحياناً معانى فلسفية ، وقد ذكر أن هناك قانوناً « لوجس » الحيا ، يمد كل إنسان بطريق حياته ونموه .

ومن المحتمل أن يكون هرقليطس قد آمن بوجود اللوجوس وأنه هو الحقيقة الموضوعية ، التى تسمو على الناس ولكنه اعتبر نفسه الملهم والمبشر بتلك الحقيقة . وقد تعود كتاب اليونان الأقدمون أن يعلنوا أنهم يتكلمون عن وحى ، وأنهم ينطقون به . وأنهم أبواق الحقيقة « المشتركة » « العامة » ولكن نادراً ما يصل الناس إلى هذه الحقيقة ، بسبب أنهم لا يحاولون استخدام الملاحظة والتعقل .

ونرى أيضاً أن بعض الباحثين يذهبون إلى أن هرقليطس صوفى ، أو على الأقل أن هناك نزعة صوفية فى مذهبه . وهذا خطأ ، إن منهج الصوفية يستند على حركة جذب ، يتخلص الانسان فيها من حواسه . وأن يشارك الانسان الصورة الالهية ، بأن يصبح الحيا ، وهذا ما لم يقصد هرقليطس ، إن هرقليطس — يطلب من الناس ، أن يفتحوا عيونهم ويصيخوا سمعهم ، حتى يتمكنوا من معرفة العالم الذى نعيش فيه . بل إن هرقليطس يقرر أننا فى النوم وحالة الجذب لانرى شيئاً سوى الأحلام والرؤى . وهو هنا ينقد الفيثاغورية .

حقيقاً إنه — كما يقول هيبوليتوس — ، يفضل الانسجام الخفى وأنه خير من الانسجام الظاهر — ولكن هرقليطس يربط بين الاثنين ، ويراهما صورة للحقيقة الواحدة . ثم إنه فقط يمجد الانسجام الخفى ، لقوته ، ولكنه يقرر أن الانسجام المعروف للانسان هو الأفضل .

فلسفة هرقليس

السيلان العام — ب

ولكن كيف نصنف فلسفته ؟ ما هو جوهرها ، ما هى نقطة البدء التى نبدأ منها : أو بمعنى أدق أى فكرة أولى أوحت إليه بها الكلمة ، سواء كانت الكلمة كلبته أو اللاجوس الالهى الأكبر ، إن القول بأن فكرته الأولى ، هى النار ، منها بدأ ، وأقام عليهـا المذهب كله ، قول لا يقف أمام النقد العلمى ، لقد ذهب الأقدمون إلى أن هذا كانت فكرته الأولى ، ولكن كانت الغاية من هذا فقط وضعه فى إطار المدرسة الأيونية الطبيعية ، ولكن تناسى الأقدمون ، أنه كان فى الوجود فلاسفة آخرون غير طاليس وانكسمندرس وانكسيمانس ، وبأن فيلسوف أيونيا ذا الثقافة الرفيعة ، والمزاج الحار ، لم يجعل محور فلسفته ، إبدال عنصر الوجود بعنصر ، وإنما كان عليه إن يواجه مدرسة كبرى — هى مدرسة إيليا ، ثم تأتى بعد ذلك الفكرة الأخرى بأن جوهر فلسفته هى قوله بالتنازع بين الأضداد ، وقد ذهب برنت إلى هذا . وأيد فكرته بأن التنازع بين الأضداد كان هو مركز الدائرة فى فلسفة هرقليس ، أن الرجل كان يبحث عن الحقيقة التى هى ظاهرة وعامة للناس ، ولكنهم لا يستطيعون النفاذ اليها ، لجهلهم ولكسلهم ولعماء إدراكهم ، وأن هذه الحقيقة هى أن الأشياء التى تبدو متكثرة ومتضادة هى واحدة وأن الواحد متعدد أيضا : ومن هنا ينتج أن الحكمة ليست هى معرفة الأشياء المتعددة ، بل هى إدراك الوحدة الداخلية للمتضادات المتحاربة . ويستند برنت على شاهد قديم هو فيلون الفيلسوف اليهودى الذى يذكر أن اليونان يذكرون عن فيلسوفهم الكبير هرقليطس ، إنه يقول أن الاضداد واحدة . وأن الواحد إذا انقسم ،

تظهر الاضداد ، وأن الفيلسوف يدل بنفسه أنه وصل إلى اكتشاف جديد ، ويرى برنت أن هذا هو اكتشاف هرقليطس الاكبر .

ومما لا شك فيه أن الائتلاف بين المتضادات وصراعها كان اكتشافا فلسفيا كبيرا لهراقليطس فى تاريخ الفلسفة ، وأن هرقليطس اختلف مع سابقيه — أقصد الايونيين والفيثاغوريين — الذين حاولوا أن يفتشوا عن الوحدة خارج الكثرة والاضداد ، هو وحده أول من وجد الوحدة فى الاضداد والاضداد فى الوحدة . ثم أننا سنرى هيجل يعلن أن وحدة الاضداد عند هرقليطس وحدة منطقية ، وأنه تأثر بها فى فلسفته وأن فكرته فى أن المركب يحوى الضد ونقيضه هى صدى لهراقليطس ، بالرغم من كل هذا ومن أهمية فكرة احتواء الواحد ونقيضه ، فان جوهر فلسفة هرقليطس هى التغير — أو بمعنى أدق السيلان العام مقابلا — للنظرية الايلية فى السكون العام .

ولقد ترك لنا هرقليطس النصوص الآتية تعبر عن فكرته فى السيلان العام .

١ — كل شىء يسيل ، ولا شىء يبقى . كل شىء يترك مكانه ، ولا شىء يبقى ثابتا .

٢ — لا يمكنك أن تنزل النهر نفسه مرتين ، فان مياها أخرى تسيل باستمرار

٣ — إن الأشياء الباردة تصير دافئة ، والدافئة تصير باردة ، وأن الشىء الرطب يجف ، والجاف يرطب .

٤ — فى التغير ، تجد الأشياء الراحة .

٥ — الزمن هو طفل يحرك لعبة فى يده ، والقوة الملكية هى قوة طفل .

٦ — الحرب هى أب الأشياء وملكها ، وهى التى أظهرت البعض كآلهة والبعض كبشر ، والبعض كأحرار والبعض كعبيد .

٧ — ينبغى أن نفهم أن الحرب هى الشىء المشترك وأن التنازع عدل ، وأن كل الأشياء تأتى لتذهب خلال التنازع .

٨ — أخطأ هوميروس حين قال : لو أن التنازع زال بين الآلهة والبشر . إنه لو حدث هذا ، لتوقفت الأشياء كلها عن الوجود » .

يرى هو ويل رايت أن فرض التغير الدائم هو فرض قديم فى الفلسفة ، ففى طريقنا العادى فى الحياة نرى التغير وأن كل شىء يتغير ، ولكن هذه القضية كل شىء يتغير إنما تعبر فقط عن نصف الحقيقة ، فبالرغم من مظاهر التغيير البادية فى كل شىء، نرى أن هناك شيئا باقيا وثابتا ، نرى خلال كل شىء يتغير حقيقة بسيطة، وهى أن الأرض باقية كما هى ، وتحدث الحوادث وتنزل النوازل ، ولكن السماء هى السماء . وجاءت فلسفة هرقليطس تعلن أن التغير كلمة نسبية . وأن ما ندعوه سكونا هو تغير بطىء أو تغير فى رداء خفى، وأن كل مركب إنما يتحال تدريجيا إذ أمعنت النظر فيه ، وسرحت فيه مخيلتك . كل شىء يأتى ويذهب . ويحدث هذا بنسب مختلفة . وليس معنى قول هرقليطس « إن كل شىء يسيل ، ولا شىء يبقى » أن كل شىء يتغير فجأة أو أن كل الأشياء تفنى مرة واحدة ، إنما يحدث هذا بنسب مختلفة فى شكلها الظاهرى . وليس معنى أن شيئا يبقى أكثر من شىء ، أن هناك ثباتا ، بل كل شىء يأتى إلى نهاية ، إن أكثر الأشياء سكونا فيه تغير خفى .

وأميز مثال للتغير عند هرقليطس(١) سيلان النهر تظن أنك ينزل النهر الواحد والمياه الواحدة مرتين ولكن هذا خطأ . فالنهر دائما فى سيلان ، والماء لايبقى على حال (٢) النار — أكثر الأشياء تغيرا بين الأشياء الطبيعية .

وينبغى أن نلاحظ أن هرقليطس لم يصل إلى هذا عن تجربة علمية ، بل هو

ينظر إلى المسألة نظرة انتولوجية فلسفية . ولم ينظر إلى التغير نظرة كمية ، كما نرى نحن الآن . بل بنظرة كيفية . كما أن التغير عنده ليس من حالة إلى حالة ، حقا أنه عرف هذا النوع من التغير ، عرف أن الشمس ساعة الغروب ، تنتقل من اللون الأزرق إلى اللون الوردى — وليس الأزرق والأحمر الوردى متضادان ، ولكنه لم يأبه بهذا . أن التغير عنده هو تغير ضد إلى ضده . التغير من الرطب إلى الجاف ومن الجاف إلى الرطب .. ألخ .

ولكن ما الذى يقصده هرقليطس بالقول: إن الرطب يصبح جافا ، والبارد يصبح دافئا ، هل يقصد إن الرطب يكتسب ، بالصيرورة صفة الجفاف .. والبارد يكتسب صفة الدفء . إنه لم ينتبه إلى وجود الشيء الثالث ، الشيء الثالث هو محل الكيفات ، الذى يكتسب البرودة والدفء ، والرطوبة والجفاف . إنه لم ينتبه إلى المادة — مادة أرسطاليس مثلا . إن الشيء الوحيد الذى سيطر على هرقليطس ، أن كل شيء يتغير إلى ضده ، حتى الآلهة وانصاف الآلهة يتغيرون إلى شيء ما ، أو بمعنى أدق إن إسما إلهيا يحتوى عملية تنظيم ، كما يحتوى عملية تدمير «والحرب وزيوس شيء واحد . إن الشقاق — أو التغير — هو الشرط النهائى لكل شيء . والشقاق أو الحرب هو الله والشيء الاسمى هو الحرب أو التوتر ، والسلام والسكون هما تنازع فى حركة بطيئة .

ولا شيء يأتى عن نظام ، إن الوجود أتى فقط بصدفة ، القوة الملكية الإلهية هى قوة الغلام ، بيده وجودنا ، إنها لعبة فحسب . لقد أتى الوجود اعتباطا » ولكن هناك نصوص أخرى تقول « إن الأشياء حدثت كما قدر لها أن تكون » كيف نوفق بين هذا أو بين بينها والقول : إن القوة الملكية الالهية فى يد طفل . إن النص الأخير يتضمن أن هناك ضرورة . إن التوفيق بين الاثنين فى غاية

الصعوبة ، ولكن إنه ممكن . إن الكون ليس فى يد آلهة أو أناس ، إنه حدث صدفة خارج إرادة الالهة أو البشر ، ولايتدخل فيه لا هذا ولاذاك ، وهو لعبة، لقوة خفية ، سواء أوجدتها اعتباطا أو لم توجدها ، فإنها توجد ، كما قدر لها .

ولكن المشكلة لم تحل .

١٤ — فلسفه هيرقليطس

ح — عمليات الطبيعة

ولكن إذا كان جوهر فلسفة هيرقليطس : السيلان العام والتغير المتصل فهل ينكر الوحدة ويرفضها رفضا باتا ؟

إن فيلسوف أيونيا لم يذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون الذين ردوا الموجودات إلى أصل واحد وجعلوها مادة التغير ، ولكنه بعد ذلك لم ينكر الوحدة فى العالم وإن كانت وحدة صيغت من اتحاد الأضداد فكل الأشياء صادرة عن الواحد ولكن حقيقة وجود الكثرة أدنى من وجود الواحد ذلك « أن الطبيعة تحب أن تختفى » ، وكل الأشياء صور النار ، وفى الإشارة إلى النار — وحدة المتغيرات — يقول هيرقليطس :

This universe, which is the same for all, has not
هذا العالم — وهو واحد بالنسبة للجميع — لم يخلقه إله أو إنسان ،
been made by any god or man, but it always has been,
ولكنه كان منذ الأزل ، وهو الآن كائن ، وسيكون أبداً نارا خالدة تشتعل
is, and will be, an ever living fire kindling itself by
بحساب وتخبو بحساب .
regular measures and going out by regular measures.

وقد فطن أفلاطون إلى أن هيرقليطس ينشد الوحدة بعد أن جعل جوهر

(١) كتب أحمد صبحى الفصول الخمسة التالية .

فلسفته « السيلان العام » و « التغير المتصل » ، إذ يشير إليه فى محـــاورة السوفسطائى بقوله « ولـكن هناك فيلسوف أيونى فى عصر متأخر وفيلسوف صقلى وحدا بين الـكثرة والوحدة وأن الحقيقة تشملهما معا ... وهيرقليطس هو المقصود بالفيلسوف الأيونى كما أن أنبادوقليس هو المقصود بالفيلسوف الصقلى.

ولـكن هل يقصد هيرقليطس بالنـار معنى حسيا طبيعيا أم مجازيا رمزيا ؟ ليس هناك من رأى متفق عليه فى هذا الصدد ، أما أرسطو فقد أشار فى كتابه السماء إلى هيرقليطس كواحد من الفلاسفة الطبيعيين الذين يردون الموجودات إلى أصل واحد . الماء أو الهواء أو النار ، وإن كان لم يذكره بالإسم إلا أنه المقصود بالنار ، ثم هو أيضا فى كتابه ما بعد الطبيعة يذكر رأى هيرقليطس بعد انـكسيمانس ليقابل بين النـار والهواء ، ويذهب شراح أرسطو كالاسكندر الأفروديسى يذهبون إلى هذا الرأى عن هير قليطس فالنار أصل أول وعلة مادية للموجودات ،ولعل بعض النصوص المنقولة عن هيرقليطس تسند حجتهم:

. تحيى النار بموت الترب ، والهواء بموت النار ، والماء بموت الهواء والتراب بموت الماء

. هناك تبادل بين الأشياء والنار وبين النار والأشياء كما أن هناك استبدال السلع بالذهب والذهب بالسلع .

. الصور التى تتحول إليها النار . أولا البحر ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أعاصير (أو وميض لبرق lightning flash) ويذهب تشمولر Teichmuller إلى ماذهب إليه أرسطو وشراحه فليس هيرقليطس فى رأيه إلا واحدا من الطبيعيين الأولين قال بالنار مفضلا إياها على ماء طاليس وهـواء انـكسيمانس لأنها أنقى وأطهر ولأن مقامها المعتاد يصعد إلى السماء العليا حيث

لا رطوبة وحيث الشمس بضوئها المتوهج (١) .

غير أن الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم اشبنجلر عارضوا هذا الرأى وفهموا « نار » هيرقليطس فهما مجازيا رمزيا ، فللنار من الخصائص ما يمنحها صفة الرمزية كالضوء والبرق والدفء والمقدرة الهائلة على إحداث التغير فى الأشياء ثم قدرتها الفائقة على الاندلاع والانتشار ، ولعل صفتها الأنطولوجية الأولى صلتها بالتغير المستمر .

والواقع هناك نصوص لا تفيد المعنى الحسى الملموس للنار :

. توجه الصاعقة (النار) كل شىء .

. إنها تفرق وتجمع ، تتقدم وتتراجع .

ليست النار إذن مجرد شىء محسوس ملموس ، لأن هيرقليطس قد اضفى عليها خصائص عقلية مجردة فهى مسئولة عن تدبير العالم ، والروح الانسانية ليست إلا نارا كلما كانت أكثر جفافا كانت أفضل وأحكم ، ولم يفصل هيرقليطس بين الانسان وبين العالم ، بل الانسان عالم صغير ، بهذا الفهم لا يكون هناك فاصل بين العمليات النفسية كالذكاء وبين العمليات الكيمائية الناتجة من فعل النار ، بل إن هيرقليطس يخلع على النار صفات الكائن الحى كقوله : أطوار النار النهم والشبع ، فليس ما فى العالم من موجودات إلا وقودا يحترق أو دخانا ينطلق والعالم كله كمجرى ماء يتدفق .

ولكن كيف يحدث التغير ؟ يتم التغير عن طريق فعلى النار : الاشتعال والانطفاء ، فالنار الكونية تشتعل وتخبو وفقا لمقاييس منتظمة وليست النار

---

(1) P. Wheelwrigh ; Heraclitus

مادة التحول فحسب ولكنها توجه التحول وتدير العالم . والعمليتان (الاشتعال والانطفاء) يتمان فى وقت واحد عن طريقين أحدهما نازل والآخر صاعد ، أما الطريق النازل فبعض النار يتحول إلى ماء ومن الماء نصف يصبح ترابا والنصف الآخر زوبعه بركانية أو وميض البرق وأما الطريق الصاعد فحيث يذوب التراب فيصبح ماء ثم تصبح الماء ترابا .

واللفظ اليونانى الذى يشير إلى ما تصير إليه الماء ليس هناك من مرادف له فى اللغات الحديثة غير أن سنكا فى حديثة عن أنواع الرياح يذكر ريحا تقذف باللهب فهى إذن زوبعة ناريه ولكنها ظاهرة جوية تتحد فيها الماء والريح والنار ، ويذكر لوكريتس توضيحا لذلك أن هذه الزوبعة البركانية نادرا ماتحدث على الإرض ولكن فى البحار المتسعة حيث تلعب الماء دورا وسطا بين التراب وبين هذه الزوبعة البركانية .

أما فى الطريق الصاعد إلى النار فيتحدث هيرقليطس عن ذوبان التراب إلى ماء وعن تبخر الماء فى تحولها إلى نار ، ومن الملاحظ أن هيرقليطس لم يستخدم لفظى التخلخل والتكاثف لدى انكسيمانس ، وإنما يذكر الاحتراق والتبخر ، والتجمد والانصهار ، وليس هناك مايمنع استخدامه لبعض الألفاظ الشائعة فى التجارب العملية وإن كانت نظريته ـ كسائر نظريات الفلاسفة اليونانيين ـ تأملية فلسفية بحتة .

ولكن هل الطريقان الصاعد والنازل يتضمنان ثلاث مراحل أو أربع ؟ أو بالأحرى هل أشار هيرقليطس إلى الهواء ؟ لم يشر هيرقليطس صراحة إلى الهواء كرحلة من مراحل التحول ولكنه مع ذلك فى بعض النصوص يشير إليه : « فى موت النار ميلاد الهواء وبموت الهواء ميلاد الماء » فهيرقليطس لم

يغفل الهواء تماما ولكنه يذكره خصوصا بصدد الحديث عن الروح الانسانية .

ولايفسر هيرقليطس كل شيء بفعل تحول طبيعى آلى ، بل إنه يذكر عن الحيوانات أنها تسلك وفقا لدافع داخلى « يساق الحيوان إلى المرعى بالضرب » وهو لايعنى بالضرب هنا السوط وإنما تولد الحيوانات وتكبر وتموت إطاعة لإرادة قوة مدبرة — دون أن يعنى بطبيعة الحال إلها مشخصا — هذا الدافع الحيوانى وسط بين النشاط النارى الذى تخضع له الكائنات فى العالم الطبيعى وبين انقياد العقل الواعى لدى الإنسان حين يستمع إلى اللوغوس ، ذلك تعليق أحد أتباع أرسطو على النص (١) . هل هذا ماعناه هيرقليطس حقا ؟ إن برتراند رسل لايرى فى النص إلا مظهرا لاستعلاء هيرقليطس على الناس واحتقاره لهم إذ فى نص آخر يقول : الحمير تفضل التبن على الذهب (٢) .

هل لعمليات الطبيعة هذه نهاية ؟ يشير بعض الفلاسفة إلى أن هيرقليطس قال بالاحتراق العام للعالم سواء أكان الاحتراق نتيجة عودة جميع الموجودات إلى أصلها الأول من النار أم أنه احتراق عام لكل الكائنات تنتهى اليه ، الى هذا الرأى ذهب أرسطو وشراحه الذين ذكروا عن هيرقليطس قوله بنهاية للعالم فى كارثة مدمرة واحتراق عام ليبعث من جديد عالم آخر فى سلسلة لاتنتهى من الدمار الشامل والبعث الجديد ، ولكن يبدو أن هذه فكرة متطورة قال بها بعض أتباع هيرقليطس ونقلها عنهم أرسطو ثم أيدها الرواقيون الذين كانوا يلائمون بين أقوال سابقيهم وبين نظرياتهم لاسيما هيرقليطس الذى يتفقون معه فى كثير من الآراء . أما المحدثون فلا يميلون إلى ترجيح هذا الرأى عن

---

1 . p. Wheel Wrigh. Heraclitus p. 57

2 . Russell . History of western philosophuy p. 60

هيرقليطس لاسيما أن النصوص التي تشير إلى أن كمية الوقود التي تشتعل بها النار تتساوى مع الدخان المتصاعد منها ثم إشارته إلى أن العمليتين من النار إلى التراب وبالعكس والتين تتمان معا بحساب دون أن تطغى أحداهما على الأخرى كل ذلك أدى إلى إستبعاد نسبة نظرية الاحتراق العام أو السنة الكبرى إلى هيرقليطس .

١٤ — فلسفة هيرقليطس

د — الروح الانسانية

فلسفة هيرقليطس محاولة لتفسير الوجود والكون ، فحديثه عن الروح لا يشذ عن الأسس العامة لفلسفته فى التغير المتصل والسيلان الدائم ، بل الانسان جرم صغير أو العالم الأصغر (١) ، يتركب من نار وماء وتراب ، والنار حياة الانسان ،إذ حين تغادر الجسدفان التراب والماء لا يساويان شيئا . « والروح ـ حياة الانسان ـ لن تستطيع أن تكتشف كنهها أى الطرق سلكت لها ، وفى ذلك عمق مغزاها » ، ومع ذلك فالروح من أصل رطب أو أنها تبخر من شىء رطب ، ولا يفرق هيرقليطس بين عملية التبخر وبين التحول أو الانفجار إلى النار ، وهى إن شابهت الموجودات بتغيرها الدائم فى طريقين صاعد ونازل فإن لها خصائصها الذاتية « إنها أقل الأشياء جسمانية ، وحركتها ذاتية تلقائية وليست بفعل قوة خارجية لها مبدأها الخاص فى النمو تماما كما تنتشر النار من مستصغر الشرر ، ولها خاصية الوجود مع إدراكها لوجودها (٢) .

وتشارك الروح سائر الموجودات فى حركتها الدائبة ، « فالروح الساكنة كشراب الشعير المقدس إذا لم يحرك تميل مواده إلى الانفصال ، كذلك الروح الساكنة لا بد أن تنحل ، وللروح كذلك طريقان فى الحركة أحدهما صاعد

---

1 — Burnet - Faerly Greek Philophilosophy p. 151

2 — Wheelwright - heraclitus

والآخر هابط إذ ـ كل الأشياء تتغير ـ الإنسانى منها والإلهى ـ صاعد هابط بالتبادل ، فالنار فينا تصبح ماء ثم الماء تراب ولـكن لما كانت العملية الأخرى الصاعد تتم فى نفس الوقت تبدو الروح ـ كسائر الأشياء ـ دون تغير .

الموت والحياة :

وبالرغم من أن العمليتين الصـاعدة والنازلة تتمان بانتظـام فان الانسان عرضة لتأرجح بين النار والماء ، كل يطلب الغلبة والسيطرة ، وليست هناك روح يتم التوازن فيها بين الماء والنار إلى الأبد ، وفى غلبة أحدهما يـكمن الموت ، فموت الأرواح أن تصبح نارا أو ماء ، غير أن الحياة والموت سواء ، من حيث أنه إن تغلبت الرطوبة على الجسم وغاصت الأرواح إلى الماء ثم التراب خرج من التراب ماء وتتولد من الماء روح جديدة ففى موت إنسان ميـلاد إنسان جديد وهكذا يتبادل الأحياء والأموات مراكزهم ، وهذا يصدق على الأرواح التى كان الموت نتيجة غلبة النار ، ويقدر هيرقليطس الدورة التى تحفظ التوازن بين الحياة والموت بثلاثين عاما أصغر فترة لـكى يصبح الانسان جدا (١) .

النوم واليقظة :

بل إن النار والماء فى تأرجح أثناء حياة الانسان ، النوم وليد الرطوبة من ماء الجسم حيث تخفت النار ، وبذلك نفقد اتصالنا بنار العالم وننسحب إلى عالمنا الخاص ويقف الوعى والادراك ثم يعود التوازن بزيادة النار الواعية فينا حين اليقظة وهكذا النوم واليقظة والموت والحياة كالشتاء والصيف كل منها يعقب الآخر وينتجه وفقا لمبدأ توتر المتضادات والصراع بينها .

---

1 — Burnet • Early Greek philosophy p. 154—155.

الاخلاق :

وطريق الروح إلى أعلى - إلى النار - حيث النور والجفاف أفضل من طريقها إلى أسفل - إلى الماء - حيث الرطوبة ، « فالروح الجافة أحكم وأفضل ، أما إذا انحطت فذلك حين ترطب : وإن كانت النفوس (١) تلتذ فى أن تصبح رطبة ، فالسكير يقوده غلام صغير أمرد يتبعه متعثرا لا يدرى إلى أين يذهب لأن روحه رطبة . وهيرقليطس بذلك يربط بين حالة الوعى وحياة العقل وبين توقد جذوة النار فى الانسان ، غير أنه قد أثار بذلك مشكلة أخلاقية خطيرة إذ كيف يمكن التقييم الأخلاقى لنزعة الروح إلى أعلى بينما اتجاهها وميلها وفقا للقانون لا اختيار لها فيه ؟

هذا تناقض فى فلسفة هيرقليطس بل لعله أشد جوانب فلسفته تناقضا وإن كانت غير متعذرة الحل فى ضوء فلسفته(٢) ، فهى فلسفة تنظر إلى المشكلات نظرة كونية فالأحداث الفردية التى يحكم عليها أخلاقيا أيا كان تقييمها ليس لها إلا قيمة مؤقتة ولا أهمية فى النظرة العامة إلى الوجود بوجه عام حينئذ « تستوى الصحة والمرض » « وجميع الأشياء جميلة وحق وعدل بالنسبة للاله ، ولكن الناس يحكمون على بعضها بالظلم وبعضها الآخر بالعدل » .

ومن أقواله :

• لن تكون الأمور أفضل إذا حدثت وفقا لما يشتهيه الناس

• كل خالد فان ، وكل فان خالد أحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر

(١) اللفظ باليونانية يعنى روح والنفس والنفس Soul. self & psyche

2 · Wheelwright Heraclitus p. 66

• لو تحول كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف

• الأغبياء كالصم ولو أنهم يسمعون وينطبق عليهم القول المأثور. حاضرون ولكنهم غائبون

• التعصب داء مقدس

• ولو أنه من الخير أن نخفي جهلنا فان ذلك عسير حين تسترخي خمر.

١٤ ـ فلسفة هيرقليطس

هـ ـ فى النظرة الدينيه

وليست أهمية الروح فى مجرد مادتها التى تبخرت منها وانشأت عنها ، ولكن فى صلتها بالوغوس المقدس ، فتكون الروح واعية بمقدار مشاركتها فى اللوغوس أو الكلمة المقدسة تماما كقضيب الكهرمان يزداد احمرارا كلما اقترب من النار ، واللوغوس مبدأ الحركة المتصلة والتغير المستمر ، هو معيار الحقيقة ، فليس سمو الروح فى عزلتها عن العالم بل فى اتصالها الوثيق به والنار الخالدة فيه . وغنى عن البيان أن مفهوم هيرقليطس للكلمة المقدسة يبعد كل البعد عن المعنى للسيحى .

ويرى معظم المدرسين أن هيرقليطس ينكر خلود الروح طالما يقول بالتغير المستمر والسيلان الدائم ، بل إنه يتحدث عن الآلهة على أنهم فانون « كل خالد فان وكل خالد فى موت أحدهما حياة الآخر وفى حياة أحدهما موت

Immortals become mortals, mortals become immortals

الآخر والخالد صفه للاله بالقدر الذى يوصف الانسان بالفناء ، هذا فضلا عن

they live in each other's death and die in its other's life

أن حديث هيرقليطس عن آلهة اليونان كحديثه عن الشعائر والطقوس الدينية صدى لاستعلائه على الناس وتجريده الالهة من كل قداسة ، فعن الطقوس يقول « حينما يذنبون يطهرون أنفسهم بالدم تماما كما يغتسل الذى تعثر فى الطين بالطين ولو لاحظه أحد رفاقه يفعل ذلك لعده مجنونا » .

« الهائمون بالليل ، السحرة ، الذين يعربدون والذين يمرحون والمشاركون فى الأسرار ، كل الأسرار هى طقوس غير مقدسة » .

« مواكبهم وترانيلهم استعراضات شائنة لولا أنها لتكريم الإله ديونسيس ولكن الذى يكرموه ويعقدون له الأعيـــاد الكبرى يستوى مع « هادس » (الجحيم) » .

ولكن سخرية هيرقليطس من آلهة اليونان واستهزائه بطقوس مواطنيه ليست عن اتجاه عقلى علمى بالمفهوم الحديث [1] . بل لعله متأثر باكسانوفان الذى كان بقوله ينكر على الناس أن يصوروا آلهتهم بصورتهم فالأحباش يصورونه أفطس الأنف وأهل تراقية يجعلونه أزرق العينين أحمر الشعر . ولو نطقت الثيران لصورت آلهتها على شاكلتها ! . فهيرقليطس فى نصوصه المتفرقة عن الدين يريد أن يجرد تصورنا للاله عن خيالاتنا وأخلاق مجتمعاتنا فلا نخلع عليه أية صفات بشرية . لماذا يكون رب الناس ولا يكون رب الثعابين والهوام ؟ [2] إن هـذا الفهم يفسر الألفاظ التى قد تثير الاستغراب والتى يستخدمها هيرقليطس فى حديثه عن القوة الكونية .

الصاعقة توجه العالم

« الله هو الليل والنهار والشتاء والصيف والحرب والسلم والشبع والجوع يتخذ أشكالا مختلفة كالنار التى امتزجت بالبخور يسميها كل شخص حسب مايفوح منها » .

ومن ناحية أخرى يشير هيرقليطس إلى الوحدة الكامنة وراء الكثرة . تلك الوحدة الكونية وسر الاتساق على أنها الحكمة فهى التى تسيطر على العالم ككل

---

1 — Russill. History of western philosophy p.
2 — Wheelmright. Heraclitus p. 72

وامكانياتها مظاهر لاحصر لها من المتغيرات . إنها قوة أنطولوجية أحيانا واحدة متوحدة يصح أن نسميها تجاوزا زيوس ولكن ليس فى صورة إنسان . ثم هى بستمولوجية أحيانا أخرى حين يسعى الناس لإدركها ـ وأن عجزوا عن ذلك ـ حينما تكون « معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء فى جميع الأشياء » أو « ادراك الوحدة فى الكثرة » .

وأخيرا هل كان هيرقليطس يريد أن يجرد الله من كل تصور بشرى ؟ أو أنه كان يعنى وحدة الوجود حين وصف الله بأنه الليل والنهار والحرب والسلم وأنه يتشكل فيختلف الناس فى تصورهم له ؟ هذا مالم تحسمه النصوص التى خلفها الفيلسوف « الغامض » .

١٤ ـ فلسفة هيرقليطس

و ـ الإنسان فى معاملته الناس

لم يكن هرقليطس يوجه اهتمامه وفلسفته للدولة أو المجتمع، ومع ذلك فله أراء تمس العلاقات الاجتماعية بين الناس وقانون المدينة والأخلاق والحرب ولكن كلها صدى لنظريته الكونية فى السيلان الدائم وصراع الأضداد ، إنه مثلا يمجد الحرب ولكن ليس كتمجيد نيتشه لها ، يمجد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون فى الحرب ، ولكن من حيث حتميتها كضرورة وجود صراع متصل بين الحرب والسلام وفقا لمبدأ التغير المستمر ، ولعل الظروف التى عاشها لها أثر فى صياغة أرائه خصوصا فى الحرب إذ كان يحث مواطنيه على محاربة الفرس ، كما سخط عليهم لتخليهم عن هرمودورس فتى من أفيسوس، « أولى بهم أن يشنقوا أنفسهم كل رجل منهم ، وأن يدعوا مدينتهم ليملكها الغلمان، لقد كان أفضلهم، وقد أعلنوا لن ندع فينا من يتفوق على الآخرين فإن وجد فليخرج ويعيش فى مكان أخر »، ولعله لم يكن على شاكلتهم « والكلاب تنبح الأغراب » .

ولعل هرقليطس قد اعتزل الناس بعد أن سخط على أهل بلده ، ومع ذلك ؛ ووفقا لفلسفته لم يبتعد عن الحياة فى العالم أو النصح للناس ؛ فالانغماس فى الذات وتأكيد الذات كل ذلك معارض للقانون الكونى . القضاء على التأكيد الصارخ للذات أحوج من اطفاء النار ، إن تأكيد الذات سمة الأرواح السفلى التى تجهل وتعارض أنها حتما منتهية إلى فناء الذات كحتمية وجود القوس للوتر والوتر للقوس ليخرج النغم ، فالنهاية إلى فناء الذات لا يعنى الهزيمة ، والأرواح العاقلة تدرك ذلك وتتحرك فى ثقة وخفة إلى النور راضية عن كل الظروف

مدركة انها ليست ضحية التغير ولكنها بذلك تشارك فى ارادة إلهية وتوطد علاقتها باللوغوس النارى .

ولابد من طاعة القوانين الوضعية كذلك سواء قانون المدينة أو ما تعارف عليه الناس ، إن هذه القوانين مادامت صادرة عن وعى عقلى فهى مستمدة من مصدر إلهى ، ويجب أن يحارب الناس من أجل قانون مدينتهم كما يدافعون عن أسوارها .

وإذا كان القانون هو ما تعارف عليه الناس ، فإن من القانون الاستماع إلى مشورة فرد واحد ، لأن فردا واحدا أحيانا يكون أفضل من عشرة آلاف إذا كان افضلهم .

وليس بين الفضلاء من هم أمثال هوميروس ، أجدر به أن ينفى من المدينة أى عقل لهم حين يصدقون أقاصيص الشعراء ويتبعون العامه كأساتذتهم جاهلين المبدأ المأثور : الكثرة أشرار والقلة أخيار .

١٤ ـ فلسفة هيرقليطس

ز ـ النسبة والتناقض

لا يسمح التفكير المنطقي باجتماع المتضادات ، تلك إحدى اوليات المنطق ، فمن البداهة أن كل فيلسوف يصوغ مذهبه في قضايا يعدها صادقة ، ويعتبر كل مايخالفها مجافيا للحقيقة ، وهنا وجه الصعوبة في فلسفة هرقليطس ، أنه لا يجد غضاضة في الجمع بين المتقابلات تاركا للقارىء أن يتأمل ما يلمسه فيها من تناقض ، فالطريق الصاعد والطريق النازل سواء تجمعها الذاتية لا التضاد ، والروح الانسانية حين تصعد إلى النار أو تهبط إلى الماء فكل ذلك وفقا لقوانين الكون ، ومع ذلك فهو يقيم سلوكها أخلاقيا كما لو كان صادرا عن اختيار محض.

والتضاد وحده في سياق مذهب هرقليطس هو الذي يفسر الحقيقة ، لأنه يكمن في أعماقها ، ومن هنا خالف هرقليطس الفلاسفة الايونيين والفيثاغوريين ، إنه لم يبحث عن أصل الأشياء وبدايتها ، كما أنه لم يلتمس وحدة خاوج الكثرة أو المتضادات ولكن الوحدة عنده في الاضداد نفسها ، فهي كثيرة وواحدة في آن واحد ، إن أصل الموجودات ليس مجرد مادة طبيعية محسوسة ، كما انه ليس مجرد حقيقة ميتافيزيقية انه الاثنان معا فالنار الكونية تغذى اللهب وتخضع للتغير ولكنها توجه للتغير ، هرقليطس في كل ذلك لا ينشد الوضوح على حساب الحقيقة ما دامت الحقيقة ذاتها مبهمة غامضة ذات مظاهر متناقضة .

ولكن كيف يمكن أن تكون الحقيقة واحدة والاحكام المتعارضة صادقة معا؟ يبدو لأول وهلة أن لا مفر من الحكم على أقواله بالسفسطة أو النسبية . ولكن

السفسطة تستند عادة إلى الأساليب البيانية والتعبيرات المجازية ، والتلاعب بالألفاظ ، ولكن هيراقليطس حين يستخدم الإستعارة أو المجاز تنطوى نصوصه على تناقض لفظى ، فإن هـذا لايدرجه فى سطحية السوفسطائيين وتهافتهم .

إن هيراقليطس يعنى التناقض الحقيقى ، وليس اللفظى ، فحين يشير إلى أن الطريق الصاعد والطريق النازل سواء ، فليس ذلك القول منه عبثاً أو هراء ، وإنما يعنى أنهما يحدثان معاً ، وأن ما بينهما من تضاد هو سر الوجود ، فكل تناقض فى النصوص ليس من قبيل التناقض السطحى ، كالقول بأن علم النفس الحديث لايبحث فى النفس ، أو كالقول : ليس هناك أشد إرهاقا من الفراغ ، لأن مثل هذه العبارات يمكن تأويلها فى بساطة وفهمها فى يسر ، مادام علم النفس الحديث لايتناول البحث فى ماهية النفس وجوهرها ، أو مادام الفراغ يجلب السأم والملل ، وبالتالى ضيق النفس وإرهاقها ، ولكن هيراقليطس يعنى التناقض الحقيقى ، فحين يقول عن القوس : إسمه الحياة وفعله الموت ، لايعنى مجرد الجناس فى اللفظ ، من حيث أن اللفظ اليونانى يشير إلى المعنيين : والقوس والحياة ، ولكنه يعنى أن الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة ، يحدثان وفقا لمبدأ صراع المتضادات فى كل ظاهرة ، لاستمرار الوجود .

وإذا كانت السفسطة أو التلاعب اللفظى ليس صفة للتناقض فى نصوصه ، فإن الحكم على فلسفته بالنسبية يحتاج إلى وقفة يسيرة ، إن نصوصاً كثيرة تشير إلى ذلك :

* ماء البحر أنقى وأكدر ماء : يشربه السمك ، ولا يستسيغه الإنسان ، هو نافع للأول ، ضار بالثانى .

* تغتسل الخنازير فى الوحل والدجاج فى التراب .

* تؤثر الحمير التبن على الذهب .

* أجمل قرد قبيح ، بالنسبة للإنسان ، كذلك أحكم الناس يبدو قرداً إذا قورن بالإله : فى حكمته وفى جماله وفى كل شىء .

* الإنسان طفل بالنسبة للإله ، كالطفل بالنسبة للإنسان .

* الأطباء يبترون ويحرقون ويعذبون المرضى ، ثم يطالبون بأتعاب لا يستحقونها على مثل هذه الخدمات .

ولكن نسبية الأحكام لا تفسر فلسفة هيراقليطس ، إنها تنتهى إلى قول بروتاغوراس : « الإنسان مقياس كل شىء » ، وذلك مالا يعنيه هيراقليطس ، ولا تهدف إليه فلسفته ، إن الطريق الصاعد مثلا ليس نسبيا بالنسبة للنازل ، إن فى إعلاء النار الخالدة ، وإذا كانت الأحكام نسبية عند الإنسان والحيوان ، فهى ليست كذلك بالنسبة لله ، النسبية موجودة فى تقييم الإنسان الأحكام ولأن طريقه يخلو من الحكمة بخلاف طريق الله » ، « فالحكمة الخالدة لها حكم مطلق ، جمال أو حق أو خير ولكن الناس يعتبرون بعض الأحكام حقاً وبعضها باطلا» فإذا كانت نسبية الأحكام لا تفسر فلسفة هيرقليطس،فكذلك القول بنسبية القصور أو الإدراك نتيجة الفهم الخاطىء لمثل هذه النصوص .

* إذا لم توجد الرطوبة لم توجد الحرارة ، فالشىء لا يسخن إلا إذا كان من قبيل بارداً وهكذا الرطوبة والجفاف .

• الأشياء الباردة تصبح دافئة والأشياء الدافئة تبرد ، وما هو مبال يجف ، وما هو جاف يترطب .

• بالمرض تكون الصحة جلبة السرور ، بالشر يسر الخير ، كذلك بالجوع يكون الشبع ، وبالشقاء تكون الراحة .

ولا يعنى هيراقليطس أن الأشياء تعرف بأضدادها فحسب ، ولكنه يقصد التناقض الحقيقى حين يوجد بين الصحة والمرض ، والحياة والموت ، والراحة والشقاء . فافتراض امتناع وجود أحدهما يعنى امتناع وجود الآخر . ولا بد من حدوث الاثنين معاً كى يكون التوازن وفقاً لمبدأ صراع المتضادات . أن المتقابلين مظهران لشىء واحد مشترك بينهما . وكل ذلك عدل ، ولكنها حكمة بالغة متعذرة على عقول البشر : لأن (الحكمة طريق الله) ، ولذا (فليس من الخير للناس أن تسير الأمور وفق مايشتهون . إنهم يشتهون الصحة والراحة والشبع ، ويكرهون المرض والشقاء والجوع ، مع أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى إختفاء الصحة والراحة والشبع ، لأن توقف الصراع فى الحيـاة يعنى خراب العالم ودمار الكون .

١٤ - فلسفة هيرقليطس

ز - التوافق الخفى

إعتاد كثير من مؤرخى الفلسفة أن يشيروا إلى التعارض بين فلسفة كل من بارمنيدس وهيرقليطس ، ولا ينكر أن هيرقليطس فيلسوف التغير، وبارمنيدس فيلسوف الوحدة ، فالتغير المستمر مبدأ أول فى فلسفة هيرقليطس ، كما أن فلسفة بارمنيدس تدور حول الوحدة فى الوجود ، ولكن فى ثنايا فلسفة هيرقليطس مبدأ لاغنى عنه لتفسير التغير ، إنه مبدأ الوحدة ، فهو ينص على أن من الحكمة أن نعرف أن كل الأشياء واحدة .

فالحديث عن هيرقليطس أنه فيلسوف الكثرة دون إشارة إلى الوحدة هو حديث مبتسر ، إذ كيف يمكن أن يذكر عنه القول بتوتر المتضادات ، دون أن يشار إلى أن ذلك مظهر التوازن والتوافق ؟

ومن ناحية أخرى فإن بعض مؤرخى الفلسفة قد جعلوا فلسفة هيرقليطس ضمن المذاهب الثنائية ، إن ديلز فى دائرة فى دائرة معارف الدين والأخلاق قد ميز بين المتغيرات فى العالم المحسوس وبين الوحدة الحقيقية للوغوس ، ووصف الأولى بأنها قشور ، بينما الثانية هى اللباب .

غير أن فلسفة هيرقليطس لا تفسر بأنها واحدية أو ثنائية فضلا عن أن تفسير ديلز يقرب هيرقليطس — إلى حد ما — من بارمنيدس . إن فلسفة هيراقليطس ذات طابع خاص ، فالوحدة لاتدرك إلا فى ثنايا الكثرة ، كما أن التوافق يتولد عن التنافر وتوتر المتضادات ، فليست الحكمة هى التى توجه كل الأشياء فى جميع الأشياء ، وإذا استخدم هيرقليطس ألفاظاً تعيد معنى إلهياً مشخصاً مثل

« الإله — زيوس » فلأن هذه الألفاظ هى الوسيلة الوحيدة للتعبير ، ولكنه يستخدمها استخداما مخالفاً تماماً لما تعارف عليه الناس ، فهو لا يريد أن يشخص الوحدة الكامنة فى الأشياء .

ويستخدم هيرقليطس — فى بعض نصوصه — تشبيهات ترتبط بالموسيقى، فالعدل فى صراع الأضداد كتوافق اللحن فى تنافر الأنغام ، والتوتر لازم ليتم التوازن ، لزوم شد أوتار القيثارة واهتزازها ليصدر النغم ، ولكن ذلك لا يعنى أن هيرقليطس متأثر — فى ذلك — بأفكار الفيثاغوريين ،فى اهتمامهم بالموسيقى وقولهم إن العالم عدد ونغم ، لأنه لا يعنى من هذه التشبيهات إلا تأكيد ضرورة وجود التوتر والصراع ، ليتم التوازن والتوافق . ذلك التوافق الخفى الكامن فى حقيقة الصراع بين المتضادات والذى هو أفضل من كل توافق ظاهر جلى ، وكما أن أجمل الألحان لا تصدر بدون القوس والقيثارة معــاً ، فكذلك لا بد من المتقابلين ، ومن التوتر بينهما ليتم التوافق الخفى ، فالذاتية بين التنافر والتوافق إحدى جوانب فلسفة هيرقليطس فى تفسير الكون ، أياً كان فى ذلك من تناقض، لأن كل مذهب يريد أن يضفى على النظام العام للكون وصفاً محدداً ، هو فى نظر هيرقليطس يعبر عن وجهة نظر حزبية ، غير محايدة .إن فيلسوف التغير ،يستبعد — فى تفسير الكون والتغير فيه — كل تصور عقلى لهذا النظام تحت إسم الحكمة بمفهومها الشائع ، كما يستبعد — وصفاً للنظام — كل تصور دينى كإطلاق إسم الله أو زيوس ، ثم لا يرضى عن تصور مادى طبيعى كالنـار ، إن كل هــذه التصورات تصدق ولا تصدق ، وإن كان لا بد من إطلاق إسم على نظام يكمن فى توتر المتضادات وصراع المتعارضات. فليكن : التوافق الخفى .

١٥ — أنبـاذوقليس

المشكلة

الفكر الفلسفى حول أصل الوجود فى أزمة بعد حجج زينون الإيلى فى استحالة التغير وبطلان الحركة ، بدت هذه الحجج قوية إلى حد كبير ، بحيث نرى معظم مؤرخى الفلسفة — الذين تعرضوا لدراسة المدرسة الإيلية — يحاولون الرد عليها ، حقا إنهما قد صيغت فى قالب منطقى يستند إلى برهان الخلف وقياس الإحراج ، فتبدوا متحدية العقل البشرى أن يستطيع إثبات الحركة أو إمكان التغير أو وجود الكثرة ، ولكن كيف يمكن إنكار وجود الجزئيات المحسوسة المتغيرة ، وكيف يمكن التسليم بالسكون المطلق للوجود ، أو التجانس التام بين جميع أجزائه ؟

لا بد إذن من نظرية تقر الثبات الواجب للوجود ككل — من حيث تعذر إنكار ذلك بعد نظرية بارمنيدس وحجج زينون — على أن تثبت التغير الذى تدل عليه الحواس بالنسبة لجميع الجزئيات ، ذلك هيرقليطس محق أيضا حين جعل الموجودات فى تغير مستمر وسيلان دائم .

وإذا كانت مذاهب الطبيعيين الأولين قد عجزت عن أن تفسر التباين الجوهرى بين الموجودات حين ردتها جميعا إلى أصل واحد ، ثم فسرت التباين والتمايز بينهما بالتشكل ، سواء عن طريق التخلخل والتكاثف أو عن طريق الإنفصال ، بينما التشكل لا يقيم إلا تباينا عرضياً بين الموجودات ، فالمطلوب نظرية تفسر التشكل الجوهرى للموجودات ، كما تفسر أصلها فى آن واحد .

نظرية تحتفظ بالكثرة للموجودات ولا تضحى بالوحدة الواجبة للوجود

كل نظرية لا تنكر ما تدل عليه الحواس من كثرة الجزئيات وتسلم بما يقضى به العقل من وحدة فى الوجود على الإطلاق .

تلك هى المشكلة التى واجهت أنباذوقليس ، فجاء مذهبه توفيقا بين الآراء المتعارضة ، وتلطيفا لمذاهب الإيونيين والإيليين والفيثاغوريين كذلك ، على أن البراعة ليست فى جمع أشتات المذاهب ولكن فى صياغتها فى مذهب فلسفى متكامل .

المـــــذهب

١ — نظرية الجذور الاربعة

قبل أنباذوقليس نظرية بارمنيدس « أن الوجود موجود واللا وجود غير موجود ، فلا كون ولا فساد » .

وإذن فكيف يوجد ماهو موجود وكيف يتكون ؟ .

كذلك قبل فكرة المبدأ الأول للموجودات التي قالت بها المدرسة الإيونية ، ولكنه لم يجعلها عنصراً واحدا ، حتى يمكن تفسير التباين الجوهري للموجودات بل جمع بين العناصر الثلاثة (المـاء والهـواء والنـار) وزاد عليهـا التراب ، واعتبرها أصل الموجودات ، فهو بذلك أول من جعل التراب مبدأ ، وأول من قال بالعناصر الأربعة ، وقد سماها جذورا ، أما لفظ العناصر فهو من وضع المتأخرين ، فأفلاطون — في محاورة تيماوس — هو أول من استعمل لفظ « الاسطقسات » Stoicheion ذلك اللفظ الذي شاع وذاع في كتب العرب ، ويشير إلى أصل كل شيء ، ثم استخدم لفظ العناصر تحت تأثير الكيمياء الحديثة .

هذه الجذور الأربعة جذور كل شيء أزلية ، أبدية ، لا تتكون ولا تفسد ، ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض ، ولكنها متساوية فيما بينها ، لكل منها كيفية خاصة ، الحار للنـــار ، والبارد للهواء والرطب للماء ، واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات على الإطلاق ، كل شيء يتكون منها بدون أن تختلط في الكيفية ، وبذلك جعـــل أنباذوقليس للكيفيات الأربع

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

وجوداً ملموساً ، مع انكاره التحول فيما بينها وفقاً لرأى بارمنيدس فى إنكاره التغير فى أصل الوجود ، ثم تابعه كذلك فى أن جعل تلك الأصول خالدة ثابتة . إذ لا يمكن بأى حال أن يظهر شىء إلى الوجود مما ليس بموجـــود ، ولا أن يفسد ماهو موجود ، فهذا أمر مستحيل ولا يمكن سماعه ... » .

ولكن أنباذوقليس قد خالف بارمنيدس فى أن جعل الوجود من أخلاط أربعة ، وليس كرة متجانسة لاتدع مجالا للحركة أو التغير .

وبالرغم من أن أنباذوقليس قد جعل العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه يبدو أنه جعل للنار دوراً هاماً فى نشأة الموجودات ، وإن لم يجعل لها سيطرة على العناصر الأخرى .

ويسمى أنباذوقليس الجذور بأسماء مقدسة : ولتسمع أولا الجذور الأربعة لكل شىء ؛ زيوس الساطعة . وهيرا واهبة الحياة . وايدونيوس . ونستس التى تنهمر دموعها كنبع حار للفانين » .

وإذا كان من المتعذر معرفة سبب نسبة هذه الآلهة بالذات إلى الجذور ، فإن كل المفكرين الأولين تحدثوا عن العنـــاصر الأولية كذلك . فهى على الأقل — تشارك الآلهة فى الخلود والثبات ، ولكن اللفظ غير مستخدم عند أنباذوقليس بالمعنى الدينى ، إنه لاينظر إلى هذه العنـــاصر ، فى حد ذاتها ، نظرة قداســة أو عبادة .

٢ ـ المحبة والكراهية أو المحبة والغلبة :

ولكن كيف أن تجتمع هذه العناصر وتتفرق ؟ وكيف يمكن أن تتكون الموجودات ؟ لقد قال انكسيمندريس بالانضمام والانفصال ، وقال انكسيمانس

بالتكاثف والتخلخل ، وجعل هيرقليطس النـــار موضوع التغير وعلته ، أما أنباذوقليس فقد خطا بالفكر الفلسفى اليونانى خطوة ، حين جعل علة التغير وسبب الحركة مبدأ يخالف العناصر الأولى ذاتها ،ولمـــا كان التغير على نوعين : تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد قال بمبدأين ، مبدأ المحبة يجمع بين الأشياء ويُحدث الاتحاد ، ومبدأ الغلبة أو الـكراهية يفرق بينها .

غير أن هاتين القوتين — مع أنهما فاعليتان — إلا أنهما ماديتان ، فلم يتصورهما أنباذوقليس إلا أنهما من مواد ، إنهما فى نفس مستوى وخصائص العناصر الأربعة ، فالعناصر الستة متساوية ، تتساوى المحبة مع العناصر الأربعة طولا وعرضاً ، وتتساوى الغلبة فى الوزن أو الثقل .

« أقبل واصغ إلى قولى . لأن التعلم يزيد الحكمة ، وكما أخبرتك من قبل حين أعلنت عن مقالى ، سأقص عليك قصة ذات جانبين ، مرة ظهر واحد من الكثرة ، ومرة انقسم فأصبح كثرة بعد أن كان واحداً — النار والمـاء والتراب والهواء العالى ، والغلبة الخيفة أيضاً إلى جانب هؤلاء وكلها متساوية فى الثقل ، والمحبة فى وسطها مساوية لها طولا وعرضاً .

تأمل ذلك بعقلك ولا تجلس وعيناك تحملق ، إنها هى المنبثقة من جنبـــات كل فان ، إنها هى التى تجعل لديهم أفكار الحب ، ويعملون السلام ، إنهم يسمونها بأسماء « الفرح » « وأفروديت » إنها لا تموت ولـكنها تتحرك حولهم ، أما أنت فاستمع إلى تعلياتى الصادقة فى مقالى :

إنها كلها (أى العناصر) متشابهة متســاوية فى السن ، وإن كان لـكل كيفية خاصة ، وذات طبيعـــة متميزة ، ويسود كل بدوره على مر

الزمان ، ولا شيء يظهر في الوجود إلى جانبها ، كما لا تفنى ، لأنها لو كانت كذلك على الدوام ما كانت موجودة الآن ، وماذا يمكن أن يزيد في الكل ، ومن أين تنشأ الزيادة ؟ وكيف يمكن أن تهلك مادام لا شيء منها خلاء ؟ توجد هذه العناصر وحدها ولكنها تتداخل فتصبح هذا الشيء أو ذاك ، أو ما يظهر بعد ذاك.

ولما كان أنباذوقليس قد خطا بنظريته في المحبة والكراهية خطوة إلى الأمام أكبر من خطوات الفلاسفة السابقين ، حين جعل علة الحركة مبدأ مغايراً للعناصر الأولية ، مادة الحركة وموضوعها ، فإن نظريته قد قصرت عن أن تجعل من المحبة والكراهية علتين غائيتين ، بل جعلها في مستوى العناصر الأربعة ، فالمشكلة لا زالت قائمة ، كيف تحدث وهي مادة جسمية الإتحاد ؟ . وكيف تفعل الغلبة فعلها ؟ .

لا مكان في نظرية أنباذوقليس لقوة عاقلة تحدث الموجودات وفقاً لغاية أو حكمة ، ولكنها المصادفة والاتفاق ، ولذا أمكن أن يظهر على الأرض — بفعل الصدفة — رؤوس لا قارب لها ، وأذرع دون أكتاف ، وعيون دون الجباه ، ومسخ من الكائنات اجتمعت فيها الإعضاء وكيفما اتفق ، وثيران لها وجوه بشر ، وبشر لهم رؤوس ثيران .

وإذا كان أنباذوقليس قد أضفى على المحبة إسم الالهة أفروديت ، فإن ذلك لا يعني أنها قوة روحية مع أنه قد جعلها علة النظام والخير في العالم بالقدر الذي جعل الكراهية أو الغلبة علة الإضطراب والشر والقبح ، وهي مجرد مادة كسائر العناصر ، ليس هناك إذن ما يحدد حركة المحبة ، حين توجد والكرهية حين تفرق ، ولذا فقد هاجم أفلاطون هذه الفكرة في كتابه « القوانين » لأنه

لم يدع مجالاً لعقل يدبر ، كذلك انتقد أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » فكرة الصدفة التى أضفى عليها صفات الألوهية ، والضرورة التى سماها بالقسم العظيم ، ثم لا يذكر عنها شيئا إذا يقول : « ولكن عندما نمت الكراهية فى أطراف الإله ، وقفزت تطالب حقوقها فى تمام الزمن الموقوت لكل منها بالقسم العظيم .

إذا تزلزلت أطراف الإله ، واحدا بعد الآخر .

وإذا كان أنباذوقليس لم يفكر فى شىء غير جسمى ، فذلك لأنه — كطبيب — نظر إلى الموجودات من كائنات حية ومواد طبيعية ، نظرة فسيولوجية ، فليس فعل المحبة فى العالم إلا كدافع الحب فى النفس البشرية ، وإذا كان للحب مكان فى أجساد البشر ، فإن له بين العناصر كذلك ، وهو لا يعنى بالحب تلك العاطفة البشرية ، والميل نحو الآخر ، ولكن ذلك التوافق فى وظائف الأعضاء المكونة للصحة .

« هذا الصراع بين المحبة والكراهية ظاهر بين جوانحنا فإن ، أحيانا تتوافق أطراف (أعضاء) كل جسم بواسطة الحب ، فى ربيع الحياة الباسمة ، وأحيانا تقاسى ، بفعل الكراهية القاسية ، ويهتم كل جزء وحده ، على شاطىء الحياة ، وهذه هى الحال فى النباتات والأسماك التى تعيش فى الماء ، والحيوانات التى تسكن الجبال ، وطيور البحر التى تطير بأجنحتها » .

ومع أن وظيفة المحبة أن تنتج الوحدة ، والكراهية أن تفصل ، فإن أرسطو أشار إلى أن المحبة عند أنباذوقليس قد تفصل أحيانا ، كما أن الكراهية قد تجمع لأن الكرة الأصلية الجامعة للجذور الأربعة إذا تحطمت بفعل الغلبة ، فإن النار التى تحويها تجتمع وتتوحد ، ثم حين تجتمع العناصر — بفعل المحبة — مرة

أخرى فإن كتلة كل منها تنقسم ، ويشير أنباذوقليس مرة أخرى إلى أنه إذا كانت الكراهية علة الخراب ، لأنها تحطم الكره الأصلية ، فإنها تفسح المجال لولادة شيء جديد .

« سأقص عليك قصته ذات جانبين ، مرة لقد أصبح كل شيء واحدا ، فهناك صيرورة مزدوجة لكل شيء هالك ، وفناء مزدوج له كذلك ، فاتحاد جميع الأشياء يظهر إلى الوجود جيلا ، ثم يهلك بينما ينمو الآخر ويتكثر حين تنقسم الكائنات ، وهى لا تكف أبدا عن التبادل المستمر ، مرة تتحد الكل فى واحد — بفعل المحبة — ومرة أخرى يتحرك كل منها فى اتجاه مختلف ، بفعل الغلبة .

وهكذا — بالقدر الذى تسمح به طبيعتها أن تتوحد ما كانت كثيرة ، ثم أن تتكثر حينما تتبعثر الوحدة بالقدر الذى تظهر إلى الوجود ولا تبقى ، ولكن مادام تبادلها المستمر لا ينقطع أبـــدا ، فإنها تظل ثابتة لا تتغير ، دائرة مع دوران الوجود » .

ولكن لماذا لجأ أنباذوقليس إلى هذه الثنائية ، لتفسير الحركة طالما أن كل إنفصال هو فى الآن نفسه إتصال ، ليس ثمة ضرورة منطقية أو وجودية تدعو إلى هذه الثنائية ، هذا ما لاحظه أرسطو فى كتابه « الكون والفساد » .

٣ — الدورات الاربع :

فى البدء كان العالم كرة أصلية — إلهية متساوية الأبعاد من جميع جهاتها ليس فيها أطراف الشمس ، ولا وعورة الأرض ، ولا شكل البحر ، كرة متماسكة يغلفها الإئتلاف ، لا غلبة فيها ولا تنازع ، تسودها المحبة ، وتنعم بعزلتها الدائرية ، كان فيها خليط الجذور الأربعة متناسبا متناسقا لأن المحبة أصل الوحدة والتناسب .

ثم تسربت الغلبة إلى الكرة الأصلية ، فبدأت الحركة فيها بعد أن كانت فى سكون مطلق ، بفعل المحبة ، ولا تختلف الكرة الأصلية — فى مرحلتها الأولى — عن الكرة الوجودية ، لدى بارمنيدس ، إلا أن هذه تجانس عام يمنع الحركة . وتلك من أخلاط أربعة ، فى تناسب لا يحول دون تسرب الغلبة،ووجود الحركة وظهور الكثرة . وكان أول الموجودات ، حين بدأت الغلبة ، تفعل فعلها فى الدور الثانى ، أشد الأشياء شبهاً بالكرة الأولى ، إذ إنفصل الهواء أولا ثم النار ثم التراب ثم إندفعت المياه . ومن الماء تولد الضباب والسحاب ، بفعل التبخر ، وتكونت السماوات من الهواء ، والشمس من النار ، وليست الشمس قطعة من النار ، ولكنها كمرآة إنعكست عليها وتجمعت الأشعة النارية الكونية ، أو النار الأصلية ، كما يعكس القمر ضوء الشمس،كما أن الشمس ليست علة الليل والنهار ، ولكن السماوات مكونة من نصفين ، أحدهما نارى ، والآخر مظلم ، فيتناوب الليل والنهار ، بفعل الدوران السريع .

أما كيف تسربت الغلبة إلى الكرة الأصلية ، فكما يدخل الهواء جسم الكائن الحى عن طريق التنفس ، وكما يكون الهواء سبب حركة الجسم ، فى الشهيق والزفير ، ومن ثم حياة الكائن الحى ، فكذلك تسرب الغلبة أنتج الحركة،وأظهر إلى الوجود — الكائنات الكثيرة .

وبسيادة الغلبة ، وظهور الكثرة ، يكون العالم فى الدور الثالث، حيث تخرج المحبة تماماً ، ثم الدور الرابع عودة المحبة إلى الدخول لتوحيد العناصر،فخلاصة الأدوار هكذا :

١ — سيادة المحبة : وكان العالم كرة .

٢ — خلو المحبة : دخول الغلبة أو الكراهية.

٣ — سيادة الغلبة : وخروج المحبة .

٤ — دخول المحبة : وتوحيد العناصر .

والعالم الذى تعيش فيه مزيج من المحبة والغلبة ، فهو إما فى الدور الثانى أو الرابع ، ولكنه لم يحدد لنا ، أى الدورين على التحديد ، والارجح — على حد تعبير ارسطو — أنه فى الدور الثانى ، حيث تنتشر الغلبة ، وذلك أن تطور الكائنات فى هذا الدور يقتضى إنقسامها وإنفصالها بفعل الغلبة ، فالعالم إذن يتجه إلى أسوأ ، وإن كان أغلب الظن أنه يعنى بذلك تفسيراً طبيعيا أكثر منه خلقيا ، وليس هناك ما يحول دون التفسير الأخير من فيلسوف متأثر بالديانة الاورفية ، التى تنزع نزعة تشاؤمية ، وترى فى وجود الانسان عقاباً للروح عن ذنب سابق إرتكبته .

ولا يذكر أنبا ذوقليس الزمن الذى تستغرقه كل دورة ولا نهاية تعاقب هذه الدورات ، بسيادة المحبة أو الكراهية .

وإذا كان بعض مؤرخى الفلسفة قد نسبوا إليه نهاية العالم بالاحتراق العام ، فهذه فكرة هيرقليطس ، ولم يذكرها أنبا ذوقليس ، ويبدو أن نسبتها إليه من وضع المتأخرين .

٤ — المزج والاختلاط .

تتكون الموجودات بامتزاج العناصر الأربعة ، وتفنى بانفصالها ، ولا شىء يبقى فى الوجود ، ويخلد إلا العناصر الأربعة المكونة ، لكل موجود فضلا عن المحبة والكراهية أما كيفية إمتزاج العناصر لكيفياتها ، لأنه لا تغير فى الكيفيات ، ولكن العناصر تتخلل بعضها البعض ، ويتم الامتزاج توافق بين المسام والجسيمات

فالاجسام المتشابهة أجسامها متماثلة، فيتم الامتزاج بسهولة، بينما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام الواسعة دون امتزاج ، وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة إن تتخلل مسام الجسيمات الملساء ، وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة إختلاف العناصر فى إمتزاجها ، فالإختلاف بين الأشياء إختلاف كمى فى النسب ، بين العناصر وليس إختلافاً كيفيا فى الامتزاج، وقد يكون أنبا ذوقليس متأثراً — فى ذلك — بفكرة العدد الفيثاغورية ، أو قد يكون قد تجنب التغير الكيفى بعد أن أثبت بارمنيدس إستحالته .

ويتساءل أرسطو هل المسام خالية أو ممتلئة ؟ ، فإذا كانت خالية ، فيكف يمكن إنكار وجود الخلاء ؟ . وإذا كانت مليئة فلما أفترض فكرة المسام لتداخل جزئيات العناصر ، ولم يجب أنبا ذوقليس على ذلك ، ولكنه فقط يوضح نظريته بتشبيهات « الإمتزاج يربط بين اثنين » ، « كما يمتزج عصير التين باللبن الأبيض » ، « كعجن الدقيق بالماء » .

وفى كثرة الموجودات بإختلاف نسب العناصر بينهما يقول : « وكما أن المصورين ينقشون قرابين المعبد بالألوان ، أولئك الذين جعلتهم الحكمة يبرعون فى صنعتهم ، فيأخذون أصباغاً من عدة ألوان ويمزجونها بنسب متفاوتة — تزيد أو تنقص — ويستخرجون ألواناً لأشكال كل الأشياء، مصورين الأشجار والرجال والنساء والوحوش والطيور والأسماك التى تعيش فى الماء بل الآلهة الذين يعمرون طويلا، ذوى الشرف العظيم ، ولذا فلا تدع الخطأ يسيطر على عقلك ، فتعتقد بوجود أصل آخر لكل المخلوقات الفانية التى لا يحصيها العد ، وأعلم هذا يقيناً ، لأنك سمعت هذا القول عن الآلهه (ربة الشعر) .

غير أنه ليست كل الأجسام قابلة للإمتزاج مع بعضها البعض ، تبعاً لعدم

التلائم بين الجسيمات والمسام » فقد يختلط الماء بالنبيذ ، ولكن الماء لا يمتزج بالزيت » ، كل ذلك تبعاً لحضور أو غياب التناسق بين الجسيمات أو الجزيئات ، وبين الممرات أو الثغرات .

واختلاف النسب العددية بين العناصر الأربعة يؤدى إلى تباين الموجودات، فالجسم البشرى — مع وحدته — يتكون من اللحم والدم والعظام ، يحتوى اللحم مع كميات متساوية فى الوزن ، لا فى الحجم ، من العناصر الأربعة ، بينما العظام نصفها نار ، وربع من التراب ، والربع الباقى من الماء .

٥ — الشبيه يجذب الشبيه :

حينما تتسرب الكراهية إلى الكرة الأصلية وتفك وثاق الوحدة وتدع العناصر حرة ، فإن هذه لا تظل فى حالة فوضى ، ولكنها تطيع ميلها الطبيعى بفعل المحبة أو « الشبيه يجذب الشبيه » ، هذا القانون الذى يحكم الظواهر الطبيعية ، والكائنات العضوية، إذ لا فاصل لدى أنباذوقليس بين الحياة الروحية وبين الكونيات الطبيعية ، إذ لديها جميعاً ميل طبيعى للتجاذب والتنافر ، فهو قانون يفسر نمو النبات ، وأصل الجنس البشرى ، كما يفسر الظواهر الفسيولوجية كالتنفس والسيكولوجية ، كالإدراك الحسى ، إلى جانب الأجرام السماوية والظواهر الجوية .

« وكل هذه الأشياء — الشمس والأرض والسماء والبحر — تتصل — فى إئتلاف — بأجزائها التى تناثرت بعيداً فى صورة الأشياء الفانية ، وبالمثل ؛ كل الأشياء الأكثر ملائمة للامتزاج ، فإنها تتشابه ، وتوحد أفروديت فيما بينها بالمحبة » .

« أما تلك الأشياء التي تختلف في الأصل والإمتزاج والشكل الذى تشكلت به ، فهي شديدة التنافر ، ولا تميل أبداً إلى الإمتزاج — وفي غاية الأسف — لخضوعها للغلبة التي هي أصل وجودها » .

« كذلك يتعلق الحلو بالحلو ويندفع المرّ بالمر ، ويقبل الحامض على الحامض ويأتلف الحار بالحار » .

ولقد استمد أنباذوقليس فكرة « الشبيه يجذب الشبيه » من ملاحظاته للكائنات الحية ، إلى جانب أن الطيور على أشكالها تقع ، فسر أنباذوقليس حياة الحيوانات وفقاً لهذه الفكرة ، فلما غلب في تكوينه الهواء على سائر العناصر ، مال إلى الطيران ولما كثرت فيه نسبة التراب إرتبط بالأرض ، والحيوانات البحرية كذلك ، فيما عدا الأسماك التي يغلب عليها النار ، ولكنها تعيش في الماء ، ليتم التوازن ، ومع ذلك فكلها تزيد نسبة التراب في وسطها لميله إلى الثقل ، ويتخلل الهواء أطرافها لميله إلى الارتفاع ، ولا يشذ عن ذلك إلا أصداف البحر والقواقع والسلاحف حينما يستقر الجزء الترابي على السطح الخارجي لجلدها » .

٦ — الظواهر الكونية :

(ا) الليل والنهار : كان أنباذوقليس يتصور وجود شمسين : الشمس الأصلية ، غلاف سماوى نارى ، تكون نتيجة إنفصال عن سائر العناصر وميلها إلى الارتفاع ، وتلك هي علة وجود النهار ، وليس الليل إلا ظل الأرض حينما يكون ذلك الغلاف في الجانب الآخر « إنها الأرض التي تكون الليل أينما تكون أمام الضوء » ، أما الشمس المنظورة فليست إلا إنعكاس النار الأصلية على الأرض ، ثم تجمع

الأشياء على قرص الشمس الذى يماثل الأرض فى الحجم ، والقمر إنعكاس الشمس المنظورة على كتلة متكاثفة من الهواء .

ولأنباذوقليس تفسيرات صائبة ، إلى جانب هذه الآراء الساذجة ، إذ أنه أول من اعتبر أن الأشعة تقطع مسافة تستغرق مدة من الزمن كى تصل إلى الأرض ، كما أصاب — إلى حد ما — فى تفسير كل من الكسوف والخسوف ، « والقمر يحجب أشعة الشمس كلما مر من تحتها ، ويلقى على الأرض ظلا يساوى — فى العرض — وجه القمر الشاحب » .

(ب) الهواء الجوى : كان الرأى السائد — قبل أنباذوقليس — أن كل فراغ فهو خلاء ، ولكن أنباذوقليس بين خطأ هذا الرأى مسترشدا بملاحظة تعذر خروج الماء من إناء به ثقب واحد ، لتعارض خروج الماء ودخول الهواء .

كذلك فسر حركة الرياح بالحركات المتضادة بين الغلاف الجوى والغلاف النارى ، وسقوط المطر نتيجة ضغط الهواء وتخلخله مسام السحب فيسقط ما علق بها من ماء ، فى شكل قطرات المطر ، والبرق نار يطرده الهواء من السحب ، كما يطرد منها الماء .

٧ — المركبات العضوية :

وقد ظهرت الكائنات الحية على إختلافها ، تبعاً لإختلاف نسب إمتزاج العناصر وظهورها ، بفعل المحبة ، حتى فى فترة سيادة الغلبة ، لأن ذلك لا يعنى فناء المحبة من العالم ، ولكنها تظل قادرة على تركيب العناصر ، غير أن هذه المركبات كلها فانية ، نتيجة سيطرة الغلبة ، والمركبات العضوية تعتمد على وجود الماء والنار

فى الأرض ، ودفء ينابيع صقلية على ذلك ، ويبدو أن أنباذوقليس يرى أن الأشجار أول الكائنات العضوية ظهوراً ، والفاكهة فيها ثمرة الماء والنار ؟ والرطوبة — نتيجة تبخر الماء فيها صيفاً — يجعل النبات يابساً ، واختلاف المذاق تبعاً لإختلاف الجزيئات التى تحويها التربة لأنها هى التى تمدها بالغذاء .

ونمو النبات ساقا إلى أعلى وجذر إلى أسفل لا يفسر إلا بجذب الشبيه للشبيه ، فالنار الجوفية فى إتجاهها إلى أعلى تقابل بعض التراب ، بينما تأخذ الرطوبة المائية إلى أسفل لتلتقى بشبيهها بفعل المحبة المتبقية فى العالم ، ولما كانت الأشجار أسبق الكائنات الحية وجوداً ، فهى قد تكونت فى مرحلة لم تصل فيها الكائنات بعد إلى كمال تطورها ، ومن ثم اجتمع الذكر والأنثى فى الشجرة الواحدة ، شجرة الزيتون العالية تحمل « بيضها » (ثمارها) .

وأول مرحلة فى تطور الحيوانات ظهور مسخ منها ، رؤوس دون أعناق ، أذرع دون أكتاف ، وعيون دون جباه ، وأنباذوقليس يستند فى ذلك إلى أن أقل الكائنات الحية كمالا أسبقها فى الظهور ، وهى فكرة — وإن بدت خيالية — إلا أنها لا تخلو من مسحة من العلم .

المرحلة الثانية حين تتجمع الأطراف المبعثرة بكل الارتباطات المختلفة ، ثيران لها رؤوس بشرية ، ومخلوقات لكل وجهان ، وكل أنواع المسخ ، وكل مايقدر على البقاء يعيش ، بينما يفنى الباقى .

وينتقد أرسطو فكرة ظهور الكائنات الحية مصادفة دون غاية ، كما ينتقد ما أمكن منها الحياة لبقاء الأصلح ، لإستناد هذه الفكرة إلى مجرد الصدفة .

وتلعب فكرة « الشبيه يجذب الشبيه » دوراً كبيراً في تكوين الحيوانات وحياتها ، فالشعر والأظافر والريش على الأطراف، لغلبة الهواء على سائر العناصر فيها ، بينما كل ترابي يتركز في منتصفها .

وتتم التغذية وفقاً لنفس الفكرة ، ففي كل أجزاء الجسم مسام ينفذ خلالها ما يناسب العضو من غذاء ، والكائن الحي يحصل على ما يلائمه من غذاء ، ولا بد أن يكون الغذاء قابلاً للإمتزاج ، حتى يكون صالحاً .

وليست اللذة إلا حضور العناصر الملائمة ، وليس الألم إلا غيابها ، فالطعام يجلب اللذة لأن مواده تلائم المسام ، والدموع والعرق تسبب إضطراباً ، لأنها إفرازات الدم المخالفة لعناصره ، ولا بد من التخلص منها .

ويتم الإدراك الحسي وفقا لفكر « الشبيه يدرك الشبيه » : « بالتراب نرى التراب ، وبالماء نرى الماء ، وبالهواء نرى الهواء المتوهج ، وبالنار نرى النار المدمرة ، وبالحب ندرك الحب ، وبالبغض ندرك البغض المثير اللاهي ، ولذا لا تستطيع أي حاسة أن تدرك موضوعات الحواس الأخرى ، في قاع كل عين شعلة تحيط بها المياة لتحميها كزجاج المصباح ، وينفذ السيال الناري أو البخار اللطيف من هذه الأغشية المحيطة بالشعلة لكي ترى العين الأشياء النارية ، ويحيط الماء بحدقة العين ، وكذلك يمتزج الماء بجزء من التراب ، حتى يمكن إدراك الماء بالماء والتراب بالتراب ، وتبرد هـــذه الشعلة ليلاً ، ومن ثم تتعذر الرؤية ، وتفاوت قوة الإبصار لدى الأشخاص راجع لتفاوت قوة النارية أو المائية في العين ، وكذلك في مسام الأغشية التي تسمح بنفاذ البخار اللطيف او السيال الناري منها في اتجاه الموضوعات المرئية ، ويتم الإبصار بتفاوت السيال الناري أو البخار اللطيف الخارج من العين مع ذلك الجسم المرئي بالقرب من العين ، لأن الضوء كاللمس ، ضوء يلامس ضوءاً ، كما تلامس أعضاء الجسم الشيء الملموس »

ويتم السمع حين تحدث أصوات تقرع طبلة الاذن ، مماثلة للاصوات التى حدثت فى الخارج ، غير أنه لم يبين ما يحدث فى داخل الأذن حتى يتم السمع .

ويربط الشم بالتنفس ، حيث جزئيات من الأجسام مع الهواء الذى نستنشقه ، ولذلك إذا أصيب المرء بالزكام أصبحت حاسة الشم لديه ضعيفة وتنفسه عسيرا .

ويربط أنباذوقليس بين عملتى التنفس ، ومن شهيق وزفير ، وبين حركة الدم من القلب إلى الأعضاء ، وبالعكس ، إذ يقول :

« هذا هو طريق الشهيق والزفير لكل الكائنات ، كلها لها أنابيب من اللحم لا دم فيها ، وتنتشر على سطح البدن ، وعند فوهات هذه الأنابيب مسام كبيرة تلتصق ببعضها لتحتجز الدم ، مع السماح للهواء النقى أن ينفذ خلالها ، فعندما يتراجع الدم الرقيق يندفع الهواء فى موجة دافقة حتى إذا عاد الدم زفر الهواء ، وكما أنه حين تلعب فتاة بساعة مائية مصنوعة من البرونز البراق ، فتضع فوهة الأنبوبة على راحة يدها الجميلة ، وتغمس الساعة فى الماء الفضى الذى لا ينساب داخل الوعاء ، لأن ضغط الهواء فى الداخل — والذى يضغط على الثقوب الكثيرة — يحجز الماء إلى أن يتسرب تيار الهواء المضغوط وعندئذ يندفع الهواء إلى الخارج ، ويتدفق مقدار متساو من الماء إلى الداخل ، كذلك حين يشغل الماء قاع الوعاء البرنزى وتقفل فتحته بيد إنسان ، ويحاول الهواء أو ينفذ إلى الداخل حاجزاً الماء خلفه ، عند عنق الإناء عند السطح ، إلى أن تسمح الفتاة بيدها أن يدخل الهواء عندئذ يحدث عكس ما حدث من قبل ، فكما يندفع الهواء الداخل يخرج مقدار متساو من الماء ،

كذلك حينما يندفع الدم الرقيق من الأطراف إلى الداخل ، يندفع تيار من الهواء ، ولكن حين يجرى الدم عائداً ، كما كان يخرج الهواء زفيرا كما كان » .

والقلب عند أنباذوقليس مركز الإدراك ، وقد كانت مدرسة القميون فى الطب ، قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكنه خالفها ، لأنه فى القلب يتجمع الدم الذى ينتشر فى كل الجسم ، ولأن الدم أكثر أجزاء البدن ملاءمة لإمتزاج العناصر ، فالتفكير كالإدراك ، يخضع لفكرة « الشبيه يدرك الشبيه » فحيث يكون الإمتزاج تاماً يكون الشخص ذكياً ، وبالقدر الذى تختل به نسبة الذكاء تنخفض درجة الذكاء .

وإذا تناسبت العناصر فى جزء من الجسم أصبح الشخص موهوباً فى هذه الناحية ، فالقدرة فى الخطابة راجعة لإعتدال إمتزاج العناصر فى الحنجرة واللسان ، ومهارة أصحاب الحرف لمقدرة فى أيديهم وتناسب الامتزاج فيها ، وقد أصاب ثيوفراسطس فى انتقاده حين قال :

« ليست اليد أو اللسان أو إمتزاج الدم متناسباً فيهما على المهارة أو المقدرة والتفوق ، بل شخصية الإنسان الذى يأمر يده ويحرك لسانه » .

وبعد هذا التفسير المسرف فى المادية لجميع الظواهر الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية ، ينسب أنباذوقليس العقل إلى جميع الكائنات ، فكلها حاصلة على العقل قادرة على التفكير .

ومع ذلك فقد أنكر إستناد المعرفة اليقينية إلى الإدراك الحسى فقط ، فقد أضاف إلى الحواس والعقل طريق الإلهام ، حيث تبدأ كثير من أبيات شعره ما يفيد أنه يتلقى الحكمة من ربة الشعر ، بل إنه يستهل قصيدته فى الطبيعة بقوله :

«اصغ إلى أى يوزانياس (أحد تلاميذه) يا ابن اغنيطس — فالقوى المنتشرة على أطراف الجسم محدودة، والأعباء التى تحملها كثيرة، وتنوء بها أفكار العقل، وهى أى الحواس، لا تدرك إلا قدراً محدوداً من الوجود أثناء حياتها، إذ يقضى عليها سريعاً بالفناء كما يتبدد الدخان عاليا فى أجواز الفضاء، وكل مقتنع أنه وحده الذى تصادف فاستوعب ما حصله على عجل، ثم يتباهى فى كسل أنه قد أدرك الكل، مع أن هذه الأمور قل أن تبصر بالعين، أو تسمع بالأذن، أو يستوعبها العقل، أما أنت وقد طرقت هذا السبيل، فلما تتعلم أكثر مما يستطيع العقل الفانى أن يتعلمه».

«أيتها الآلهة اعبرى عن لسانى حماقة هؤلاء الناس، ألهمى شفتى حتى ينساب منها النطق فى صفاء، وأنت! يا ربة الشعر المعشوقة، يا بيضاء الذراعين، أتوسل إليك أن تلهمينى سماع ما هو مشروع لأبناء النهار...».

٧ — الدين :

معتقدات أنباذوقليس الدينية مزيج من الفيثاغورية والأورفية، مع أن نظرياته فى تفسير الكون والطبيعة لم تدع مجالا لروح عاقلة تدبر العالم، وتلك هى الهوة بين كتاباته «فى الطبيعة» وبين معتقداته «فى التطهير»، فالنصوص التى تحملها تفسيراته الكونية، لا يذكر فيها إلا أن الآلهة، مع أنها تعمر، إلا أنها تفنى، وقد جعل العناصر الأولية والكرة الأصلية آلهة خالدة، ولكن ليس بالمعنى الدينى، إذ ليست لها قداسة الآلهة أو خضوع البشر لها، ثم هو يتحدث عن «القسم الغليظ» وعن الكراهية كأصل للخطيئة، وعن عصر ذهبى تسود فيه المحبة، ولكن مع ذلك كله فنحن إزاء مذهب طبيعى فى تفسير الكون، مادى فى تفسير الإنسان، ومن أجل هذا يرى تسيلر أن افتراض حياة روحية فى مذهبه الطبيعى غير ضرورى.

ولكنه « فى التطهير » «ومن خاص الأورفية وامقيدة تناسخ الأرواح ، فالأرواح جميعاً تقاسى فى تنقلاتها بين أجساد الكائنات الحية ، عقاباً لها عن خطيئة أصلية ، وهى فى حاجة إلى ثلاث حقب كل منها عشرة آلاف سنة حتى تتم دورة تجسداتها المتتابعة ، من أجل التطهير والخلاص، وهو يذكر حيواته السابقة «فقد كان من قبل صبياً ، وفتاة ، وشجرة ، وطائراً وسمكة بكماء فى البحر ، وأنه هبط من جوار آلهة قد يسبق ليتجول بين البشر ، وقد نزل من عليائه لثقته المطلقة فى الغلبة ، وإذا كانت الحياة الأرضية عقاباً للأرواح ، فإن أدنى حياة فيها هى حياة الأشجار والحيوانات ، وأما الذين اقتربوا من نهاية التطهير فهم الشعراء والأطباء والأمراء .

وتحرم العقيدة أكل اللحم ، أو تقديم القرابين بالأضاحى والذبح ، لأن الحيوانات تحمل أرواح أهلنا وعشيرتنا ، «ألا يكفون عن هذا الذبح الخاطىء ، ألا يرون أنهم يضحون ببعضهم وقلوبهم لا تعى ، يرفع الأب إبنه فيذبحه وهو يصلى ؛ يا للغباء ! ويهرعون إلى من يقدمون لهم القرابين طالبين الرحمة بينما هم صم عن صراخهم يذبحون فى القاعة ، ويستعدون لعيد الشر ، وهكذا يفعل الإبن بأبيه والأبناء بأمهاتهم ، يمزقون حياتهم ، ويأكلون لحم ذويهم » .

تعقيب :

عنى أنباذوقليس بالفلسفة الطبيعية على طريقة الإيونيين ، غير أنه لم يؤثر مادة على أخرى ، فجمع بين العناصر الأربعة ، وأخذ عن الفيثاغوريين فكرة النسب العددية ، وتابع بارمنيدس فى القول بالكرة الأصلية ، وفى تصور أصول الأشياء مبادىء ثابتة خالدة ، وعن هيرقليطس إمكان التغير ، وفى ذلك تبدو

نزعته التلفيقية متناسقة ، غير أن آراء أنبا ذوقليس يعوزها الكثير من التناسق حين يبدو كباحث علمى من ناحية ، وكمؤمن مخلص للديانة الأورفية من ناحية أخرى ، إذ يتعذر التوفيق بين النزعة الطبيعية الآلية فى تفسير الكون ، والإتجاه المسرف فى المادية فى تفسيره الظواهر النفسية والعقلية ، وبين إيمانه الغيبى بتناسخ الأرواح .

غير أنه ينبغى الحكم على هذة الشخصية التى فيها ملامح التفكير العقلى ممزوجاً بالسحر من زاوية أخرى، فإليه يرجع الفضل فى إبتكار تلك الفكرة عن العناصر الأربعة ، التى ظلت سائدة فى الفلسفة الطبيعية فى القرن الثامن عشر ، ولعلها لا زالت قائمة فى علوم الغيب .

وقد تبدو هذه الفكرة الآن خاطئة ، وقد يقال إن هذه المواد الأربع التى ذكرها ليست عناصر ، فثلاثة منها مركبات ، والرابعة — وهى النار — ليست مادة على الإطلاق ، ولكن ليست قيمة المذهب فى تاريخ الفكر فى مدى مطابقته للحقيقه الموضوعية ، إذ قد تكون النظرية صحيحة ، ولكن الإنسانية تعجز عن فهمها ، فضلا عن تطبيقها ، بينما قد تقدم نظرية خاطئة خدمة جليلة لتقدم المعرفة، لا سيما فى تلك المرحلة من التطور الفكرى . ولقد قدمت الفلسفة الطبيعية عند أنبا ذوقليس برعماً فجاً من نظرية تفتحت فيما بعد عن زهرة يانعة من العلم ، إنها تحمل فى طياتها — على الأقل — ثلاث حقائق فى الكيمياء الحديثة : —

أولا : رد المركبات كلها — عضوية وغير عضوية — إلى عناصر أولية محدودة .

ثانياً : إمكان إيجاد عدد لا يحصى من المركبات من عناصر محدودة بنسب معينة .

ثالثاً : إختلاف المركبات راجع إلى إختلاف نسبها ، أو كميتها ، لا إلى إختلاف كيفياتها .

وفى تاريخ العلم تقوم الفكرة الصائبة أحياناً — على أجساد مئات من الافتراضات والنظريات الخاطئة ، ولقد كانت فكرة العناصر الأربعة من أهم هذه الإفتراضات التى أسهمت فى إيجاد الكيمياء الحديثة ، وذلك لما تقدمه الفلسفة كأم للعلوم .

وقد تبدو بعض آراء أنبا ذوقليس فى تفسير ظواهر الكون ساذجة ، ولكنها تمثل محاولة العقل البشرى تفسير أسرار الكون .

رأينا ذوقليس — بعد ذلك — قد أقام وحدة بين الطبيعية والحياة البيولوجية والنفسية ، ولكنه فى ذلك كان يصل إلى تعميمات تتعذر أن تجمع ما بينها من متناقضات ، إن فكرته «الشبيه يجذب الشبيه» قد غض الطرف فيها عن التجاذب بسبب إختلاف الجنس ، ولا تمده معرفة التجاذب والتنافر فى المغنطيسية والكهرباء الحديثة .

ثم يتميز تفكيره أخيراً بالشمول أكثر منه بالعمق ، ومن ثم كان يلجأ إلى التشبيهات ، لا إلى التحليل فى عرض آرائه .

١٦ — أنكساغوراس

فيلسوف معاصر لأنبا ذوقليس ، يتفق معه فى المنهج التلفيقى ، وفى محاولة تفسير الوجود الطبيعى ، ويختلف معه فى المذهب وفى تحديد أصل الموجودات ،

يجعلها أنبا ذوقليس عناصر محددة ، ويردها أنكساغوراس إلى مركبات متباينة.

كان أنبا ذوقليس خصب الخيال،دفعه الإعتزاز بالنفس إلى أن يدعى لشخصه مكانا فوق البشر ، بين آرائه تعارض ، وفى فلسفته تناقض ، أما أنكساغوراس فقد غلب عليه التأمل والبحث ، يصوغ آراءه فى قضايا جافة ، لم يعوزه الترابط بين أفكاره ، ولا الإنسان بين شتى جوانب فلسفته ، بل تابع الإتجاه العقلى للطبيعيين الأولين ، متحرراً من كل نزعة غيبية .

فى المنهج :

كيف يمكن تفسير هذا الوجود ؟

نقطة البدء فى فلسفة أنكساغوراس إجابة على هذا السؤال : إن لاشىء يظهر إلى الوجود ولا شىء يفنى ، تلك قضية من المدرسة الإيلية لم يخالفها فيها أنكساغوراس ، غير أنه لا بد من تفسير التغير بين الموجودات ، ولا يكون ذلك بردها إلى مبدأ واحد ، لأن المدرسة الإيلية قد حطمت فكرة إمكان التغير الكيفى بين الأشياء ، تفسير العالم إذن يقتضى مبادىء كثيرة ، ولا يكفى تفسير أنبا ذوقليس برد الموجودات إلى عناصر محدودة ، لأن الأشياء الموجودة فى عالم واحد لا تنقسم فيما بينها ، ولا تنفصل ، كما لو كانت قد قطعت بفأس ، فلا ينفصل الحار عن البارد ولا البارد عن الحار ، فضلا عن أن هذه العناصر ليست إلا مركبات ، كذلك تفسير أبنا ذوقليس لعلة الحركة بالمحبة والكراهية ليس يكفى مادام قد جعلها فى مستوى العناصر ، والجسم لا يتحرك من تلقاء نفسه ، بل يجب أن يكون المحرك مفارقاً للجسم المتحرك ، تلك هي أهم نقط افتراق أنكساغوراس عن معاصرة أبنا ذوقليس .

غير أنه قد التقى بآراء الطبيعيين الأولين فى أكثر من موضع ، وافق أنكسمندريس فى أن المبدأ الأول لا بد وأن يكون واحداً أو معيناً ، بل لا متناهياً كيناً وكما ، حتى يمكن تفسير التباين بين الموجودات ، كذلك تابع أنكسيمانس فى تفسيره لبعض حقائق الكون كشكل الأرض وحركة الأفلاك، حتى أن بعض المدرسيين قد جعلوه تلميذاً لأنكسيمانس، والأصح أنه حمل آراء المدرسة الايونية عامة ، وأنكسيمانس خاصة ، إلى أثينا ، قبل أن ينشر آراءه الخاصة .

غير أن الأصالة فى فلسفة أنكساغوراس ليست فى محاولته التوفيقية بين الإيونيين والإيليين ، أو فى مجرد ما قدمه من تفسيرات علية للظواهر الطبيعية ، ولكن فى مقابل المذهب الأحادى المادى لدى الإيونيين ، سواء كانت أحادية واحدية لدى القائلين بجواهر واحد كأصل الموجودات ، أو أحادية الكثرة لدى القائلين بجواهر متعددة .

يقدم أنكساغوراس — لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى — العقل كجوهر مفارق ، فأصبح بذلك أول من أقام المذهب الثنائى بين فلسفة اليونان ، وهى ثنائية لا تنطوى على تناقض أنباذوقليس حين فصل بين عالم المادة والعالم الإلهى، ولكنها ثنائية اقتضاها المذهب ، فخطا بالفلسفة خطوة إلى الأمام حين جاوز التفسير الآلى للكون وظواهره بإدخال مبدأ عقلى متمايز عن المادة .

المذهب :

١ — البذور . الخبز الذى نأكله والماء الذى نشربه كيف ينميان البدن على السواء من لحم ودم وعظم وظفر ؟

إذا كان الموجود لا يخرج من اللاموجود ، فكيف يخرج الشعر من اللاشعر ،

واللحم مما ليس لحماً ؟ وكيف يمكن تفسير ذلك برد الأشياء جميعاً إلى عنصر واحد، أو عناصر معينة، بينما هذه الأشياء متباينة بالذات ويستحيل التغير فى الكيف ؟

لا يبقى إلا أن نفترض أن رغيف الخبز الذى يغذينا يحتوى على جسيمات لا حصر لها من المواد التى يمكن أن يتحول إليها ، فأى شىء يحتوى على جزء من أى شىء آخر، وجميع الأشياء فيها أجزاء من كل شىء.

إنه لا يمكن إرجاع الأشياء المركبة إلى عناصر بسيطة، لأنه مهما بالغ المرء فى تقسيم الأجسام، فإنه التقسيم ينتهى دائماً إلى أقسام متجانسة مع الكل، بل أنه إذا أمكن تصور أن يكون التقسيم إلى مالا نهاية فى الكم، فإن ذلك لن يؤدى إلى إبادة الخصائص المعينة للجسم ، فكل جزىء — مهما دق أو صغر يحوى جميع الخصائص وكل الكيفيات الخاصة بمادته، العظم من العظم، واللحم من اللحم، والكل موجود فى الكل، ولا يمكن إرجاع العظم واللحم والدم والشعر إلى عناصر محدودة، بل الجزء شبيه بالكل، فجزء العظام عظم، وقطرة الدم — مهما دقت أو صغرت — فهى دم، لأنه يستحيل ان يوجد الموجود من اللاوجود، فالصغير مهما صغر لا ينقص فى الكيف، لأن الكيفيات لا تقتطع، ولما كانت هذه الأشياء كذلك فلا بد أن نفترض أنها تحتوى على أشياء كثيرة، من كل الأنواع فيها المتحدة معها، إنها بذور الأشياء كلها، فيها كل خصائص الأشياء، وأشكالها وألوانها، ومزاقها، ولا تزيد هذه البذور عن الأشياء ولا تنقص، لأنه يستحيل أن تكون أكثر من الكل، أو تقل عنه . فهى مساوية

الكل كما وكيفياً ، ولما كانت هذه البذور كذلك فإنه يستحيل أن تقوم بذاتها ، أو أن توجد منفصلة ، ولكنها يجب أن تكون — كما كانت دائماً — مجتمعة ، فلكل جسم نصيبه من هذه البذور ، وجميع الأشياء تحوى جميع بذورها ، سواء كبرت الأشياء أو صغرت ، فتقسيم الجسم لا يفصل جسيماته أو بذوره عنه ، سواء كان هذا التقسيم فى الواقع أو فى التصور .

فالغذاء الذى نتناوله ، يحوى بذوراً من جميع ما يمكن أن يصير إليه، وبذلك ينمى جميع أجزاء الجسم على السواء ، وبذلك يمكن أن تجتمع المتضادات ، فالثلج أبيض لأن تلك هى الصفة الغالبة عليه ، ولكنه إلى جانب ذلك أسود لأنه يفقد بعض بياضه حينما يذوب ويستحيل إلى ماء ، ففى الثلج نسبة من بذور السواد أقل من البياض ، يمكن بها تعليل إختلاف لون الثلج عن الماء ، وإذا كان كل جسم يوصف بالصفات الغالبة عليه ، فإنه أيضاً يحوى بذوراً من الجسم الذى يتحول إليه ، وبذلك يمكن تفسير التغير ، ولا يعنى ذلك أن الأجسام — مهما قسمت أمكن رؤية بذورها ، فلا نرى الخبز والماء لأن فى اللحم والدم والعظام، كما لا نرى هذه فى الخبز والماء لأن الحواس قاصرة عن إدراكها، ولكن العقل يتصورها ، ولأنها لا تنشأ ولا تظهر إلا بعد تغذى الإنسان منها ، ونموه ، فليس الكون أن يوجد الوجود من اللاوجود ، ولا الفساد أن يفنى ما هو موجود ، ولكن الكون ظهور من كون ، والفساد كون بعد ظهور ، دون أن تغير فى الكيفية.

ويسمى أرسطو هذه البذور باسم « المتجانسات » homoeomeries ، أو متشابهة الأجزاء ، وليس هناك أدنى إشارة إلى هذا اللفظ فى النصوص التى بقيت من مؤلفه ، وليس هناك ما يدل على أن انكساغوراس قد استخدمه. وإنما نسبة

إليه أرسطو وردده ثيوفراسطس، والشراح المدرسيون، وإنما أطلقه أرسطو لمشابهة الجسيمات أو البذور للأجسام أو الأشياء ، أو لتجانس الطبائع فى الجزء والكل، ولا شك أن هناك فرقاً بين بذور أنكساغوراس وبين لفظ «المتجانسات»، الذى نسبه إليه أرسطو ، إذ ليست البذور متجانسة «ولكنها متباينة فيما تشتمل عليه من طبائع وكيفيات ، كما أن أجزاء البذرة الواحدة ليست متشابهة،أو متجانسة لأن أنكساغوراس قد رفض فكرة العناصر البسيطة لدى أنباذوقليس ، فليست البذور عنده كجذور أنباذوقليس — فى حالة إنفصال ، ولكن كل بذرة تحتوى على جميع الكيفيات التى فى الكل ، وبذلك يكون الجزء مساويا للكل كماً وكيفاً، فهو بذلك متجانس معه مشابه له .

ويبرر «برنت» تسمية أرسطو للبذور بالمتجانسات بأن هذه البذور — من وجهة نظر أرسطو — فى وسط بين فكرة العناصر الأولية وبين المركبات، فليست جسيمات القلب عدة قلوب ، ولا عناصر كالتراب والماء والنار والهواء ، ولكن جسيمات القلب من اللحم ، وأجزاء اللحم من اللحم ، فتسمية أرسطو مقبولة من وجهة نظر مذهبه ، هو فى القوة والفعل ،وفى الكون والفساد ، وفى تفسير التغير ، ولكن ليس هناك ما يبرر أن انكساغوراس قد غير كل آرائه على هذا النحو ، ولو كان انكساغوراس قد عبر عن آرائه على هذا النحو ، ولو كان أنكساغوراس قد استخدم لفظ المتجانسات homoeomeries ، فإنه من أن « سيمبليكس » الذى أوردلنا النصوص لم يذكر نصاً واحداً فيه هذا اللفظ .

٢ — العقل :

والبذور قديمة ، إذا كانت الأشياء كلها معاً جسيمات لا حد لها ، فى خليط غير

متميز ، فلا خصائص تحدد كل جسم منها أو كيفيات تعين أى شىء فيها ، فالمزيج الأول من البذور مختلط كل الإختلاط لا يتميز فيه شىء ، فليس متحركاً بذاته ، لأن الجسم لا يتحرك من تلقاء نفسه ، فكان لابد من قوة تخرجه إلى الحالة التى عليها الموجودات ، فالتفسير الآلى للحركة غير مقنع ، كما أن علة الحركة لا تكون مصادفة أو إتفاقاً ، لأن الاتفاق ليس إلا لفظاً نستر به عجزنا عن إكتشاف العلة ، كما أن الصدفة ليست إلا لفظاً أجوف إخترعه الشعراء ، ولكن العقل علة ألطف الأشياء وأصفاها ، بسيط مفارق للطبائع كلها ، إذ لو كان ممتزجاً بشىء آخر أياً كان لشابهه سائر الأشياء ولما أستطاع وهو يمتزج أن بنفس القدرة التى يفعل بها وهو خالص مفارق ، عليم لكل شىء ، قادر على كل شىء متحرك بذاته .

ولما كانت لفكرة العقل — كعلة للحركة — أهمية خاصة فى تاريخ الفلسفة ، كان لا بد أن ننقل نصه كاملا : « كل الأشياء تشارك فى جزء من كل شىء ، بينما العقل Nous لا نهائى ويحكم نفسه بنفسه مفارق لا يمتزج بشىء ، ولكنه وحده قائم بذاته ، وكان ممتزجاً بغيره ، فإنه كان سيشارك فى كل الأشياء ، ما دام مختلطاً بغيره ، لأنه فى كل شىء يوجد جزء من كل شىء ، كما سبق أن قلت ، وكانت الأشياء المختلطة به ستحول دونه ، فلا يسيطر على شىء بنفس التى له الآن وهو مفارق ذلك إنه ألطف الأشياء وأصفاها ، عالم بكل شىء قادر على كل شىء ، مسيطر على كل الأشياء ، صغيرها وكبيرها ، وما لديه الحياة منها ، والعقل هو الذى لديه القدرة على إحداث « الثورة » الكلية ومن ثم كان بدء الحركة بدأت من نقطة صغيرة ولكن الثورة أو الحركة — إمتدت إلى مساحة أكبر ، ولا زالت ممتدة وكل الأشياء التى امتزجت وانفصلت وتميزت معروفة بالعقل ، والعقل نظم الأشياء

التى كانت والتى توجد الآن والتى سوف تكون،وكذلك هذه الثورة التى عنها تدور النجوم والشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها ، فهذه الثورة أحدثت الإنفصال فانفصل المتخلخل عن المتكاثف ، الحار عن البارد ، والنور عن الظلمة والجاف عن الرطب ، وهناك أجزاء كثيرة فى أشياء كثيرة ، ولكن لا ينفصل شىء عن شىء أو يتميز تماماً إلا العقل ، العقل كله متشابه ، كبيره وصغيره ، بينما لا شىء آخر يشبهه . أى شىء آخر ، ولكن كل واحد من الأشياء كان وسيكون متشابهاً لتلك الأشياء التى تغلب عليه » .

فالعقل عند أنكساغوراس بسيط ، بينما سائر الموجودات مركبة ، وهو بسيط حتى يكون مساوياً لنفسه فى جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف ، وإذا كانت بعض الكائنات تحوى من العقل أكثر مما تحويه كائنات أخرى، فذلك تفاوت كمى فحسب ، والعقل مفارق حتى يكون نافذاً فى جميع الأشياء لا يحول إمتزاجه دون تأثيره على الكون أو على الكائنات ، ثم يتصف العقل بالعلم لأنه منظم الكون محدث الحركة الأولى فى الوجود .

غير أنه بالرغم من أن أنكساغوراس قد قدم فكرة جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة فإنه لم يحسن إستخدام فكرته ، فليس هناك ما يدل على أنه قد استخدم العقل فى مرحلة تكوين العالم ، كما أنه لم يجعل هذا المبدأ الجديد علة غائية فى العالم فيكون العقل سر النظام الدائم فيه ، والذى لا شك فيه أن أنكساغوراس لم يجعل من العقل ذاتاً سامية لها وجودها المستقل عن العالم أو بالأحرى ذاتاً إلهية ، فلا يبدو العقل لديه أكثر من نار هيرقليطس . أو المحبة والكراهية لدى أنباذوقليس . وإن أضفى عليه من صفات السمو كالعطف والنقاء

والعلم والقدرة والبساطة والمفارقة . غير أن هذه الصفات فى حاجة إلى ذات تتقدم بها . ذلك ما حدا سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى انتقاد فكرته بالرغم من إعجابهم بها ، فليست فكرة العقل لديه كالإله الذى يـنزل عن طريق الآله deus ex machina فى المسرحيات ، فحينما تبلغ الدراما عقدتها ولا يجد مخرجها أو مؤلفها مخرجاً لها ليصل بالمسرحية إلى نهايتها يقحم فكرة « الآلة » ليحل الإشكال .

ويقول أفلاطون على لسان سقراط فى محاورة « فيدون » : كان البحث (فى مسائل الطبيعة) يصل إلى إحداث عمى تام لى لدرجة أنى كنت أفقد معرفة هذه الأشياء التى كنت — من قبل — أتخيل معرفتها ، أى نعم ، وهناك مثلا لذلك . . . العلة التى تجعل الإنسان يكبر ، كنت أتخيل من قبل أنه واضح لجميع الناس أن هذه العلة هى المأكل والمشرب وتفسير ذلك :

هل ينتج من الأطعمة أن لحماً يضاف إلى اللحم ، وعظاماً إلى العظام ، وهل كل واحد من أجزاء الجسم الأخرى ينمو هكذا ، تبعاً لنفس قانون العنصر النوعى ، ومن ثم تكون النتيجة تقـدم فى مجموع الجسم الحقيقى ، ومن القليل الكثير ، أى نعم ، وبهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيراً ؟ ... ثم يصيح سقراط آه .. قسما بزيوس إنى بعيد عن أن أتصور معرفة العلة ، ولكن ذات يوم سمعت من يقرأ فى كتاب لانكساغوراس فيما قال وكان فيـه هذا الـكلام :

« إنه قطعاً العقل الذى نظم كل شىء وأنه العلة لجميع الأشياء ؟ هذه الأفكار

ملأتني رضى ، فقد تخيلت أني قــد اكتشفت الإنسان الذي يستطيع أن يرشدني إلى العلة التي يمكن لنفسي إدراكها ، العلة لكل ماهو كائن ... بأي حماسة أمسكت الكتاب وكنت أقرأه بأسرع ما أستطيع ...

لا والآن وداعا أيها العجيب ! .. لقد نأيت عنك ، في الواقع كنت كلما أتقدم في قراءتي أرى رجلا لا يفعل شيئاً بالعقل ، ولا ينسب إليه أي دور في العلل الخاصة بنظام الأشياء ، بل على العكس يذكر في هذا الخصوص من أفعال الهواء والأثير والماء ، وكثيراً من التفسيرات الأخرى المضطربة، فكان حاله ـ كما بدا لي ـ تشبه حال من قال : إن سقراط يصدر في جميع أفعاله عن العقل ، وبعد أن يتقدم ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي يعرضها هكذا ، أولا لماذا أنا جالس هكذا في هذا المكان ؟ ذلك لأن جسمي مؤلف من عظام وعضلات ، وأن العظام صلبة ولها مفاصل تفصل بعضها عن البعض الآخر وتغلف العظـــام العضلات التي خاصيتها أن تنقبض وتنبسط ، ويكسو هــذا اللحم والجلد الذي يحفظها كلها .. وهذا هو السبب الذي من أجله أجلس مطوياً هكذا في هذا المكان .

وفي موضع آخر من نفس المحاورة سينتقد أفلاطون أنكساغوراس لأنه جعل العقل منظم الكل ، ولكنه لا يعنى بالأفراد .

أما أرسطو فينتقد أنكساغوراس في كتابه « ما بعد الطبيعة » بقوله :

فليس من الصواب إرجاع مثل هذه الآثار العظيمة للاتفاق والحظ ، حتى إذا جاوز رجل (يقصد أنكساغوراس) يقول إن في الطبيعة — كما في الحيوان — عقلا Nous هو علة النظام والترتيب الشامل ، فقد بدا كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده إزاء هذيان السابقين عليه .

ويستخدم أنكساغوراس العقل كأنه آلة خارج الآلة ، لتفسير علة الكون في

هذا العالم ، وحين يعجز عن بيان علة أية ظاهرة تقع بالضرورة فإنه يبرز العقل على المسرح ، ولكنه يلجأ — فى الأحوال الأخرى — إلى مبادئ غير العقل يفسر بها علة التغير .

ويشبه جومبرز مكانة العقل فى فلسفة انكساغوراس بفكرة (الألوهية) فى علم الفلك الحديث — إذ بينما يفسر علماء الفلك حركة الأفلاك بقوانين الحركة والجاذبية ، وهى قوانين علية بحتة — فإنهم لا يستطيعون تفسير بداية حركة الافلاك إلا بافتراض علة خارجية لا تخضع للقوانين العلمية .

وعلى أية حال، فقد كانت فكرة انكساغوراس عن العقل أول محاولة جريئة إنتقلت فيها الفلسفة من الآلية — فى تفسير الحركة — إلى العلة الفاعلة المفارقة، ومن المذهب الأحادى — فى تفسير الوجود — إلى المذهب الثنائى ، كما أنه أثار انتباه أرسطو إلى فكرة العلة الغائية .

وإذا كانت ثنائية الوجود تكون بين المادة والروح ، فإن أنكساغوراس قد استخدم لفظ العقل بدلا من الروح ، لاهتمامه بالظواهر الفسيولوجية أكثر من الظواهر الكونية ، ولأن العقل — أو النفس — يدل على حركة الكائن الحى أكثر مما يدل عليه لفظ الروح .

٣ – تكوين العالم

فى البدء كانت جميع الأشياء معاً ، لانهاية لها فى العدد والصغر ، كانت جسيمات لاحد لها فى خليط غير متميز ، حيث لاخصائص أو كيفيات تميز شيئاً فيها ، ثم حرك العقل هذا المزيج فى إحدى نقطة ، حركة صغيرة، فامتدت الحركة واتسعت فى دوائر متعددة متتابعة ، حتى عمت الكل ، فانفصلت الأشياء نتيجة الحركة

الدائرية ، إذ لا تشبه سرعتها سرعة أى شىء من الأشياء الموجودة الآن بين الناس ، بل تفوقها مرات كثيرة .

أول ما انفصل الكثيف عن المتخلخل ، والحار عن البارد ، والنور عن الظلمة ، واليابس عن الرطب ، واجتمع الكثيف والرطب والبارد والظلام فى المركز ، بينما ذهب المتخلخل والحار واليابس خارجا إلى أبعد جزء من الأثير .

المرحلة الثانية إنفصال السحب والماء والأرض والأحجار عن الهواء ، إذ انفصل الماء من السحب والتراب من الماء ، وتجمع التراب وتجمد فكانت الأحجار بفعل البارد ، واندفعت الحجارة بقوة خارج الماء ، وهكذا انفصلت الأجرام السماوية عن المركز ، إذ ليست هى إلا حجارة ملتهبة ، أما الالتهاب فيها فبسبب السرعة الفائقة للحركة الدائرية .

وهنا تبدو أصالة تفكير أنكساغوراس ، ويبدو أنه توصل إلى هذا التفسير للأجرام السماوية بما كان من سقوط نيزك من السماء فى إيجسبوتامى سنة ٤٦٨ ق.م.

والأرض قرص مسطح معلقة فى الهواء ، لأنه لا خلاء فيها ، تماماً كما يظل « البالون » معلقا يحمله الهواء نتيجة الهواء المضغوط فيه .

وتستمد الأنهار مياهها من المياة الجوفية ، لأن الأرض جسم أجوف ، ويفيض النيل صيفاً بسبب سقوط الأمطار وذوبان الجليد على جبال الحبشة ، ومن الغريب أن هيرودوت إستنكر هذا القول من أنكساغوراس .

والشمس والقمر والنجوم تدور بفعل الحركة الدائرية للأثير ، وهنـاك أجسام أخرى تدور — وإن كنا لا نراها — وليست هذه الكواكب إلا أجساماً

نارية ، ويستمد القمر ضوءه من الشمس ، والقمر جزء من الأرض ، انفصل عنها وفيه جبال وسهول ووديان ، كما أنه مسكون بالأحياء ، وخسوف القمر لأن الأرض تحجب ضوء الشمس عنه ، أو لمرور كواكب أخرى أمامه ، كما أن كسوف الشمس لأن القمر يحجبها عنا ، والنيازك والشهب أجسام قفزت من الكواكب بفعل الحركة السريعة لها ، والبرق والرعد نتيجة الحرارة فى السحب ، وتهب الرياح نتيجة تخلخل الهواء بفعل حرارة الشمس .

هذه تفسيرات أنكساغوراس للكون وظواهره ، أصاب فى كثير منها ، وإن أخطأ فى كثير بعضها كتصوره لحجم الشمس ، وفى وصفه للأرض أنها قرص مسطح ، ولكنه — على أية حال — كان أول من رفض تفسير الظواهر الكونية بالمعجزات أو الآلهة ، بل أحل التفسير العلمى القائم على التأمل العقلى حيناً وعلى الملاحظة البحتة حيناً آخر ، محل التفسير الغيبي القديم .

٤ — عالم الأحياء :

كل الأجسام فيها جسيمات من بعضها البعض فيما عدا العقل فانه مفارق ، غير أن العقل يشارك فى بعض الكائنات ، ومشاركة العقل أو وجود النفس فى هذه الكائنات ، هو سر الحياة فيها ، بل إن هذا هو ما يميز بين ما هو حى وما هو جماد ، والعقل واحد فى هذه الكائنات جميعاً ، وإن كان يتفاوت من ناحية الكم فحسب ، وهذا هو سبب تفاوت الذكاء بين الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان ، وتفاوت العقل فيها راجع الى تركيب بنية كل منها .

والنباتات كائنات حية لها عقل (أو نفس) ، ولكنها حيوانات مرتبطة بالأرض مثبتة فيها ، وهى حيوانات تتلذذ وتتألم . تتلذذ بنموها ونضجها وتتألم

بسقوط أوراقها فى الخريف، هذا ما ينقله « بلوتارك » عن أنكساغوراس ، ولقد كان الهواء يحوى بذور النباتات فسقطت على الأرض بفعل المطر .

والحيوانات — بدورها — لها عقل ، صغيرها وكبيرها ، ما يعيش منها فى البر وما يعيش فى الماء ، والأسماك تتنفس بالخياشيم ، والإنسان أذكى الحيوانات ، وأكثرها حكمة ، ليس لأن لديه عقلا أفضل ، لأن العقل واحد لدى الكائنات الحية جميعاً ، ولكن لأن له يدين ، وينتقد أرسطو هذه الفكرة لدى أنكساغوراس ، لأن اليد آلة للإنسان ، يستخدمها بعقله ، غير أن « جوبرز » يرى أن رأى أنكساغوراس لا يفترق عن الرأى القائل إن إمتياز الإنسان عن الحيوان لأنه حيوان صانع ، وليس فى ذلك إنكار لقيمة العقل لدى الإنسان .

٥ — نعرف الأشياء بأضدادها :

كان أنباذوقليس يقول : « إن الشبيه يدرك الشبيه » غير أن أنكساغوراس، خالفه مخالفة تامة ، إذ الشبيه - لديه — لا يؤثر فى الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، فالإبصار يتم نتيجة إنعكاس صورة الجسم المرئى فى حدقة العين ، ولكن لا تتم الرؤية إذا الجسم المرئى من نفس لون الحدقة ، ولذا تتعذر الرؤية ليلا ، حيث تكون الأجسام مظلمة كلون إنسان العين، كذلك يتم اللمس والتذوق ، فالإنسان لا يدرك الجسم الحار إذا كان فى نفس حرارة اليد ، ولكن إذا كان أقل حرارة من اليد شعر ببرودته ، وإذا كان أعلى حرارة شعر بدفئه ، نحن إذن نعرف الحار بالبارد ، وكذلك العذب بالمالح ، والحلو بالمر ، كل ذلك لأنها تباين حواسنا ، ومن ثم فالإدراك الحسى يبدأ بالحواس نفسها ، كذلك يتم الشم والسمع ، يرتبط الشم بالتنفس والسمع بالمخ ، لأن العظام المحيطة به جوفاء يتردد فيها الصوت .

وكل إحساس ينطوى على ألم ، إذ نشعر بالألم نتيجة الإفراط فى الإحساس أو إجهاد الحواس ، فالألوان البراقة والأصوات المزعجة تولد الألم ، وقوة الإحساس ترتبط بالعضو الحساس؛ فالعيون البراقة الصافية، أقوى وأبعد نظراً ، وكذلك الآذان الكبيرة للحيوانات الضخمة تسمع الأصوات البعيدة ، بينما الآذان الصغيرة للحيوانات الدقيقة لا تدرك إلا ما كان قريباً .

ولكن الحواس قاصرة ، ومن ثم لا يمكن إدراك الحقيقة لها ، ولكن المعرفة العقلية هى وحدها التى يمكن الإعتماد عليها ، فالحواس مثلا لا تدرك البذور فى الأجسام ولا وجود جسيمات اللون الأسود فى الثلج ، ولكنها تمكننا من ادراك الصفات الغالبة فقط فى الأجسام .

تعقيب :—

قد تبدو نظريته فى البذور وإنكار العناصر الأولية غير ذات موضوع بعد نظرية أنباذوقليس ، التى رد فيها المركبات إلى عناصر محدودة ، وذلك من وجهة نظر العلم الحديث ، ولكن الأمر ليس كذلك ، إنه أثار إشكالات فى الفلسفة الطبيعية جديرة بالإعتبار ، فضلا عن أنه لم يخالف الروح العلمية فى شىء ، بل يبدو أنه أقرب الطبيعيين ، إلى الروح العلمية البحتة ، سواء فى المنهج أو فى النتائج التى توصل إليها ، فضلا عن أنه قدم فكرة العقل ليكون له دوره فى الكون والحياة ، وذلك لأول مرة فى تاريخ الفكر ، إنها فكرة جليلة كافية لأن نجعل له مكاناً خاصاً بين الفلاسفة الأولين، فلقد كان لها أثرها البعيد فى المدرسة السقراطية فيما بعد ، حقيقة أنه لم يستطع أن يحسن إستخدام فكرته — حين تجاهلها كملة

رقى الإنسان عن الحيوان — ولكنه مع ذلك رائد المذهب الشاق فى تفسير الوجود حين قدم الفعل كشىء مفارق للمادة ، وعلة فاعلية للكون .

وقد يكون إستبعاده لأثر السحر والغيبيات — فى تفسير الظواهر الكونية — قد أثار عليه غضب أهل أثينا ، ولكن قوماً آخرين قدروا نزعته العلمية ، ولعل مكانته فى تاريخ التفكير العلمى أسمى وأرفع .

المدرسة الذرية

لوقيبوس مؤسس المدرسة ، قيل إنه من إيليا ، وقيل من أبديرا ، وقيل من ميلوس ، ولد سنة ٤٣٠ ق. م ، والأقوال متضاربة عن حياته ، بل إن أبيقور يذهب إلى إنكار وجوده ، غير أن أرسطو — ويتابعه ثيوفراسطس — يعده مؤسس المذهب ، ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة أشد غموضاً ، فمؤرخو الفلسفة يذكرون آراء المدرسة جملة دون التمييز بين آراء لوقيبوس وبين ما لتلميذه ديمقريطس » .

ويبدو أن لوقيبوس قد أقام فى إيليـا ، وأن لذلك صلة بالثورة التى قامت فى « مليتوس » عام ٤٥٠ — ٥٤٩ ق . م ، ويعد ثيوفراسطس أحد أعضاء المدرسة الإيلية تلميذاً لزينون ، وقد كتب عنه يقول : « لو قيبوس من إيليـا أو ملطية (لأنه ينسب فيما كتب عنه إلى كليهما) ، كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس غير أنه لم ينهج نفس النهج فى تفسيره للأشياء ، كما فعل بارمنيدس وأكسانوفان ، بل لقد ذهب إلى العكس — فيما يبدو — لقد جعلها الكل واحداً لا متحركاً ، غير مخلوق متناهياً ، ولم يسمحا لأحد أن يبحث فيما ليس بموجود ، أما هو فقد قال بعناصر لا عدد لها ، دائمة الحركة سماها ذرات ، وجعل اشكالا لا متناهية فى العدد ، لأنه

ليس هناك سبب يجعلها من هذا الشكل أو من ذاك ، ولأنه رأى أن هناك صيرورة وتغيراً — فى الأشياء — دائمين ، « بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، فقال إن الوجود ليس واقعاً أكثر من اللا وجود ، وكلاهما علتان للأشياء التى تظهر إلى الوجود ، ذلك أنه قرر أن جوهر الذرات محكم ، وملاء سماه الوجود ، بينما هى تتحرك فى خلاء سماه اللا وجود ، وأكد أنه حقيقة واقعة كالوجود سواء بسواء ».

هذا نص يشير إلى أن لوقيبوس لم ينكر اللا وجود والخلاء والحركة ، مخالفا فى ذلك بارمنيدس ؛ وهذه الآراء متضمنة فى فلسفة ديمقريطس ، بحيث يتعذر أن نعرف ما للاستاذ . وما للتلميذ ، « فبرنت » يذكر أن شخصية التلميذ قد أخفت الأستاذ ، فيما نعرفه منسوباً إلى المدرسة الذرية ، ثم يعرض للمذهب منسوباً إلى لقيبوس بوصفه المؤسس ، ويذهب كل من زيلر وجوبرز الى نفس الرأى ، وان كالا ينسبها لديمقريطس ، بوصفه ممثلا للمدرسة ، ولا شك أنه اذا كان التمييز بين آراء كل منهما متعذراً ، فى زمن قريب من زمنهما ، حيث يذكر أرسطو آراءهما معاً ، فإن كل محاولة للتعرف على رأى كل منهما منفصلا ، تبدو غير ممكنة ، ذلك أنه عقب وفاة ديمقريطس جمع التلاميذ كتابات الأستاذين معاً فى مجموعة واحدة كانت تؤلف موسوعة كبرى فى أسلوب تعليمى ، تناولت مختلف العلوم والفنون ؛ كالطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والطب ، والرياضيات ، والفلك والموسيقى ، والجغرافيا ، والأخلاق ولم يبق سوى شذرات متفرقة .

ديمقريطس

ولد فى أبديرا من أعمال ترافيه ، وكانت مدينة غنية مزدهرة إذ بناها فريق من الأيونيين بالقرب من مناجم ذهب ؛ وكان ميلاده سنة ٤٦٠ ق. م. وكان

كثير الأسفار اذ ذكر عن نفسه «أن أحدا من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم ير مثلما رأى من بلدان ؛ ولم يستمع اليه من أقوال العلماء ولم يتفوق عليه فى علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون » فقد زار مصر وبابل وبلاد الفرس فإستوعب كل المعارف والعلوم المعروفة فى زمنه ؛ وهو فى هذا بشأن ارسطو ، إذ كرس حياته للبحث والدراسة وكان يرى أن اكتشاف علة لظاهرة كسب أكبر من أن ينال تاج ملك الفرس .

وملك الفرس قد احتل مدينته سنة ٤٨٠ ق . م. كما يذكر هيردوت وقد احتفظت المدينة بعلاقات مع الشرق واتصلت بالثقافتين البابلية والفارسية ، ويقال ان أصول الفلسفة الذرية مستمدة من الهند وانتقلت إلى الغرب عن طريق الفرس ، وإن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت فيما بعد بهذا المذهب الذرى الذى جاء إلى اليونان من الهند ، غير أن الأفكار الواردة فى المذهب ليست خارجة عن الاطار العام للفلسفة اليونانية ، كما سيتضح فيما بعد .

وقد ظل ديمقريطس يعلم ويؤلف فى موطنه عن رحلاته الطويلة، وكان يؤثر الإبتعاد فى الحياة العامة ، وقد عاش ساخراً من تعلق الناس بشهوات الدنيا ، وقد سمى من أجل ذلك « الضاحك » حتى مات سنة ٣٧٠ ق. م.

وقد خلف ديمقريطس موسوعة كبرى ، تدل على مقدرة فائقة فى تبسيط الآراء ، وقد رتبها مصنفو مكتبة مدرسة الاسكندرية فى رباعيات، أى فى رسائل من أربعة كتب، حسب الموضوع الذى تبحثه ، وأهم كتبه «نظام العالم الصغير»، Mikres Diaksmos .

فى المنهج :

يصف جونبرز المدرسة الذرية بقوله : « إنها الثمرة الناضجة لشجرة المدرسة

الإيونية القديمة فى تفسير المادة ، فالاصول الايونية فى المدرسة الذرية واضحة ، ذلك أن المذهب الذرى يفسر الوجود على أسس طبيعية لا ميتافيزيقية ، كنهج الإيليين ، فضلا عن التفسير الآلى للحركة كتفسير الايونيين .

والمدرسة الذرية ذات نزعة فيثاغورية ، ذلك أن الذرات — عندهم — أعداد ، أو مركبة من أعداد ، وهى — وإن كانت أعداداً أو أشكالا — فانها تختلف عن الاعداد فى أنها طبيعة مادية وليست رياضية ، يقول أرسطو — فى كتابه السماء (٣ ، ٤ ، ٣ ، ٣٠٣ ا) : « جعل لوقيبوس وديمقريطس وكذلك الفيثاغوريون من جميع الاشياء أعداداً ، وأن الاشياء تنشأ من الاعداد » . والمدرسة الذرية — بعد ذلك — تحيل الإختلافات الكيفية بين الموجودات إلى إختلافات كمية فى الشكل أو فى الوضع أو الترتيب ، فالذرات وإن كانت مادية إلا أن فيها من خصائص الأشكال الرياضية أكثر من خصائص المواد الطبيعة ، وهى فضلا عن ذلك يمكن تصور قيمتها رياضياً إلى ما لا نهاية ، وإن تعذر ذلك طبيعياً .

أما الإيليون فقد أثاروا الاشكالات ، وحددوا مجال البحث بحججهم القوية فى إنكار الحركة والكثرة ، يقول جومبرز : إن الرجل الذى أنكر على الطبيعة كل تغيراتها وكل حركاتها وعملياتها ، وبذلك حرم البحث الطبيعى من مكوناته الرئيسية إذ بة يصبح حسباً لتقدم البحث الطبيعى ، ولقد تفاوت رأى مؤرخى فى الأثر الايلى فى المدرسة الذرية ، بعضهم يرى أن القول بالذره جاء نتيجة التأثر بالفلسفة الإيلية خاصة ، فلوقيبوس وديمقريطس قد أضفيا على الذرة خصائص الواحد البارمنيدى ، كالملاء وإستحالة القسمة الطبيعية فى داخلها ، إلى هذا الرأى يذهب أرسطو قديماً ، وبرنت فى العصر الحديث ويرى ثيوفراسطس أن

ديمقريطس قد انحرف عن بارمنيدس حين أثبت فكرة اللاوجود أو الخلاء لفكرة لازمة للتغير ، وكون الأشياء وفسادها وحركتها وكثرتها ، أما جومبرز فيرى اتفاق الإيليين والذريين فى المقدمة الكبرى ثم إختلافهم فى النتائج ، ويصوغ وجهة نظر كل فى قياس على النحو الآتى : —

الإيليون : بدون الخلاء لا حركة ولا خلاء .	الذريون : بدون الخلاء لا حركة وتوجد حركة .
∴ لا حركة	∴ يوجد خلاء .

وليست المدرسة الذرية بعد ذلك بعيدة الصلة عن فلسفة كل ،من أنباذوقليس وأنكساغوراس ، إنها تبدو وسطاً بين المذهب الواحدى لدى بارمنيدس وبين مذهب الكثرة لدى أنباذوقليس وأنكساغوراس .

هذه النزعة التلفيقية بين المذاهب السابقة يعرضها جومبرز عرضا مبسطا مبينا مكانة المدرسة الذرية فى الفكر اليونانى القديم . موضحاً لزوم المذهب عن كل المذاهب السابقة، فالمدرسة الذرية تطور كامل للعلم الإيونى فيما يختص بالنظرة العامة للكون ، هذا إلى أن أفكار التخلخل والتكاثف لدى أنكسيمانس تستلزم حتى التفكير فى ذرات تقترب فيكون التكاثف وتتباعد فيكون التخلخل ، أما مبدأ جذب الشبيه للشبيه لدى هيرقليطس فقد صاغه ديمقريطس فى صيغة أخرى تسمح باجتماع الذرات ذات الشكل الواحد والحجم الواحد لتتكون مادة متجانسة ، وكانت نظرية أنكساغورس ، مع عمقها ينقصها بساطة النظرية الذرية لترد تلك الجسيمات اللا متناهية كيفا إلى ذرات متجانسة ولتصاغ قوانين الطبيعة صياغة رياضية متأثرة بالنزعة الفيثاغورية من ناحية وليكون المذهب الذرى البذرة

الأولى للطبيعة الرياضية الحديثة لدى ديكارت وجاليليو الذى يقول: لسنا فى حاجة إلى أكثر من معرفة الأشكال والكميات والحركات ... لنفسر الذوق والشم والصوت .

أما المدرسة الإيلية فقد فرضت نفسها على الفكر اليونانى بعدها ، إذ مع اعتراف كل من لوقيبوس وديمقريطس بالخلاء والحركة . فقد سلما بأعلاء فى فى المادة ، أو بمعنى آخر لقد سلمت المدرسة الذرية بالوحدة لدى بارمنيدس ولكنها ليست « وحدة أحادية » وإنما وحدة الذرات أو « وحدة الكثرة » فى مقابل « تعدد الكثرة » لدى انكساغوراس .

المذهب :

١ — الذرات :

إلى جانب تلك النزعة التلفيقية فى المذهب ، والنتائج التى استخلصها كل من لوقيبوس وديمقريطس من المذاهب السابقة ، فأن الملاحظة والتجربة قد دلتاهما على القول بالذرات ، إن الملاحظة تدل على وجود جزئيات مادية متناهية فى الدقة نشهدها فى ذرات الغبار الذى يضطرب فى أشعة الشمس لا سيما عندما ينفذ الشعاع إلى مكان مظلم ، كذلك دلت التجربة على ذوبان الذرات الملونة فى الماء ، وفى تلك الذرات التى ندركها بالشم حينما تتسرب الروائح العطرية فى الهواء — مع تناقصها فى القارورة ، وقد دلت التجربة ايضا على تسرب الزيت أو الماء من الآجر أو الخشب ، وأن الضوء ينفذ من الأجسام الشفافة كما تخترق الحرارة جميع الأجسام تقريبا ، فبدالهما أن فى كل جسم مساما خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها ، واستخلصا من ذلك كله وجود الذرات والخلاء فيما بينهما .

وكما ألزمتهما التجربة القول بالذرات فقد ألزمهما المنطق مثل ذلك ، فإذا كان الوجود ملاء ، وكانت الحركة ممتنعة بدون خلاء فضلا عن استحالة انكار الكثرة فقد لزم إذن تقسيم الوجود المتجانس عند الايليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها فى الصغر .

والذرات كثيرة كثرة لاحصر لعددها ، وصغيرة دقيقة بحيث لايمكن إدراكها وهى متحركة حركة قديمة أزلية وحركتها ذاتية ، وهى غير قابلة للقسمة فى الواقع وإن أمكن رياضيا — أو كما يتصور الوهم — قسمتها إلى مالانهاية ، ولكنها فى ذاتها ملاء غير منقسم أو أجزاء لاتتجزأ ، وهى متشابهة الطبيعة تمام التشابه ، وإن كانت مجردة من الكيفيات فليست هى حارة أو باردة ، رطبة أو يابسة ، سوداء أو بيضاء غير أن الذرات تتمايز فيما بينها بثلاث صفات كلها لازمة عن الامتداد من حيث أنها تشغل حيزاً من المكان وهى : الشكل — المقدار — الوضع ، وكل اختلاف بين الأجسام راجع إلى اختلاف الذرات شكلاً أو ترتيباً أو عدداً ، أما من ناحية الشكل فرعا لاتكاد ذرة تشبه ذرة أخرى ، إذ بينها الأملس والخشن والمستدير والمنحنى والمجوف والمحدب إلى غير ذلك ، كما تختلف هذه باختلاف الذرات ، ثم يكون الاختلاف بين الموجودات كذلك باختلاف الذرات ترتيباً ومصفا فيما بينها ، الترتيب مثل AN ، NA والوضع مثل H و H وZ و N ، كما تختلف التراجيديا والكوميديا اختلافا بينا فى معانى كل منها مع أنهما يتألفان من نفس الحروف كذلك الموجودات تتباين مع تركيبها من ذرات متجانسة بحيث يمكن أن تعد مجرد صور وأشكال ، والأصل الفيثاغورى هنا واضح .

٢ - وزن الذرات :

هل الذرات وزن ؟

قال أبيقور إن الذرات ثقيلة ، فهي تسقط في الخلاء اللانهائي ، غير أن هذه الفكرة إضافة من أبيقور ، إذ أن ديمقريطس لم ينسب إلى الذرات — من الصفات إلا الحجم والشكل .

ويبدو أن أبيقور اضطر إلى ذلك الدفاع عن المذهب الذرى بعد انتقاد أرسطو لديمقريطس لإستبعاده الثقل عن الذرات ، وفكرة الثقل ليست مستبعدة تماما عن الذرات ، ولكنها ليست من الكيفيات الأولية كالشكل والحجم ،ولكنها صفة لازمة مترتبة على الحجم ،وقد ذهب ديمقريطس إلى أن الذرات الصغيرة تتطاير إلى الخارج ،بينما الذرات الكبيرة تميل إلى المركز . وهكذا يتصل وزن الذرة بحجمها وسرعتها، فميلها إلى أسفل بسبب كبر حجمها ما قد يفهم أن ذلك لثقلها ، واندفاع الذرات الصغيرة إلى الخارج يجعلها تكتسب صفة النارية من الفضاء الخارجي .

وهنا ينتقد أرسطو ديمقريطس ، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يضيف الكيف المضاد ، وهو البارد ، إلى ذرة من شكل آخر ، يقول أرسطو : « فإذا كان الحار والبارد من الصفات التي تضاف إلى مالا يتجزأ (الذرات) فن التناقض ألا يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة والليونة » ، فأضاف أبيقور الثقل — صراحة — إلى الذرات ، فالثقيلة تتجه إلى أسفل والخفيفة إلى أعلى ، وفسر بذلك علة الحركة في الخلاء .

ولتوضيح فكرة الثقل وإضافتها إلى الذرة وإختلاف مؤرخي الفلسفة في موقف ديمقريطس منها ، عرض برنت لتاريخ هذه الفكرة في الفلسفة اليونانية،فاليونان

الذى اعلن انباذوقليطس انه مادة جسمية واستند إلى فكرة الهواء المضغوط فى « قربة » أو « بالوز » ومقاومته للضغط الخارجى ، أما لوقيبوس فقد أعلن أن الخلاء ليس عدما محضا لأن ماليس له وجود كجسم فإنه يعبر عن حقيقة على نحو من الانحاء ، والخلاء يعبر عن حقيقة كالجسم سواء بسواء .

والخلاء ضرورى لتفسير الحركة والكثرة والملاحظة المادية تدل على ذلك :

إن الوعاء الملىء بالرماد يمكن أن يسع مثله ماء ، ولا يفسر ذلك إلا بوجود الخلاء بين ذرات الرماد ، ولو كان الموجود الملاء يسمح بوجود شىء آخر معه لأمكن لجسمين فى نفس الحجم ان يوجدا فى فراغ واحد يمكن أن يشغله ويملأه أحدهما فقط ، ولن يصبح هناك نهاية لعدد الأجسام التى يمكن أن تحل فى نفس المكان وبذلك يمكن لأصغرهما أن يحوى أكبرهما .

وثانيا إن سهما يخترق الهواء ويتوقف إذا اصطدم بصخرة لايمكن تفسيره إلا بوجود الخلاء بين ذرات الهواء وتماسك ذرات الصخر .

المادة إذن ليست صلدة على نحو مايبدو للحواس ولكن بين ذراتها ثغرات وبذلك يمكن تفسير الحركة ، ولا يعنى ديمقريطس بالحركة إلا تلك التى تكون من الموجود إلى الوجود ، لأن الكون والفساد متعذران ، فالمادة لاتفنى ولا تستحدث ولكن التغير الكمى ممكن بقدر مابين الذرات من ثغرات ولكن الذرات تبدو ممتدة فى المكان لأن دقة الثغرات تجعلها غير مرئية وتجمع الذرات المتباينة شكلاً وحجماً فى أوضاع مختلفة هو الذى يفسر أختلاف خصائص الأجسام المركبة . وإذا كانت الذرات ملاء لأنها امتداد غير منقسم ، فإن الثغرات خلاء ، وليس الخلاء عدما ولكن لاوجود يفترق عن الوجود بخلوه من المادة والمقاومة ، فالملاء والخلاء علتان ماديتان لتفسير الحركة والكثرة ، إذ لولا

الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة ولامتنعت الحركة ، ولكن التسليم بوجود الحركة ، والكثرة تقتضى حتما القول بالخلاء ، واعتباره مبدأ حقيقيا إلى جانب الملاء .

٤ - نشأة العالم :

فى البدء كان الخلاء العظيم وكان خارجه كتلة من الذرات ، ثم إندفعت الذرات إلى الخلاء ، هذا هو رأى لوقيبوس ، أما ديمقريطس فلا يفصل بين الذرات والخلاء إذ كانت الذرات منتشرة فى الخلاء تموج منه وتضطرب ، بفعل الحركة الأزلية ، وكانت حركتها فى جميع الإتجاهات الممكنة حيث تتصادم دون توقف، ولكن الحركة الدائرية قد جعلت الذرات الأكبر حجما تتجمع فى المراكز بينما الأدق تندفع إلى الخارج ، ويرى جومبرز أن هذا يخالف قوانين الطبيعة فى حالة القوة المركزية الطاردة حيث الأكبر حجما والاثقل هو الذى يندفع إلى الافق ، ويتساءل برنت عما إذا كان لوقيبوس جاهلاً بهذه الحقيقة التى كان يعرفها كل من أنباذوقليس وأنكساغوراس ، ويرى أرسطو أن كل أولئك الذين جعلوا الارض فى المركز بوصفها الأثقل قد توصلوا إلى ذلك من ملاحظتهم لحركة دوامة الريح أو المياه ، ومن ثم يرى جومبرز أن نظرية لوقيبوس فى ذلك ليست إلا تعميما خاطئا لهذه الملاحظة أما برنت فلا يرى فى ذلك خطأ على الاطلاق لأن الاجسام الاكبر أكثر قدرة على مقاومة هذه الحركة المتصلة ، ومن ثم تميل الى المركز حيث الحركة أقل بينما تقهر الأجسام الأصغر على الأندفاع إلى الخارج ، وهذا يفسر قول لوقيبوس أنه كلما كان الجسم أقرب إلى المركز كانت حركته أبطأ ، فلا مبرر للاستناد إلى قوانين الحركة المركزية الطاردة .

ولما تجمعت الذرات الاكبر حجما فى المركز بينما أندفعت الادق إلى الخارج

اقتربت الذرات ذات الطبيعة الواحدة — أي المتشابهة حجماً وشكلا — وبينما كانت الحركة في البدء في جميع الاتجاهات دون اتجاه محدد ، فإنها الآن قد تزاحمت فقدت حرية التحرك ثم تشابكت الذرات المتشابهة بفعل قانون الشبيه يجذب الشبيه ، وتكاثفت الذرات في المراكز فتكون جسم مبسوط هو الأرض في حين أن الذرات الأصغر التي اندفعت إلى الخارج قد كونت طبقة كروية رقيقة من الذرات المستديرة أصبح كغشاء يغطي الدوامة بأكملها فتكون السماء .

وقد تكون نتيجة لذلك كله أكوان لا نهاية لها بعضها له شمس وأقمار وبعضها لا شمس فيه ولا أقمار ، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها في دور الإنحلال ، بعضها تدب فيه الحياة والأحياء وبعضها لا حياة فيها .

٥ — النفس : —

ظهرت الحياة عفوا دون قصد أو غاية أو خلق ، ولكن بفعل التولد الذاتي بتولدها اتفاقا من الطين أو من مواد أخرى في درجة حرارة مناسبة ، تستوي في ذلك الديدان والحشرات التي تتولد في المواد العفنة مع الإنسان .

والنفس سر حياة الإنسان ، وهي مادية مؤلفة من أدق الذرات وأسرعها حركة ، فذرات النفس لطيفة مستديرة نارية ، وهذه الذرات منتشرة في الهواء تندفع إلى الأجسام بالتنفس فتسري في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس في كل آن ، وما دام التنفس دامت الحياة ، فإذا فقد بعض الذرات كان النوم أو الإغماء فإن فقدها كلها كان الموت حيث تتبدد الذرات في الهواء فلا خلود للنفس ومع أن النفس واحدة ومع أن الذرات منتشرة في البدن بأكمله فإنها تكون في مراكز الاحساس والفكر أكثر عددا كأعضاء الحواس والمخ والقلب .

ويفسر ديمقريطس الادراك الحسى ببخار لطيف يتخلل من الأجسام فى كل وقت حيث تحتفظ ذرات البخار بخصائص الجسم المبتلة منه ، فهى صور وأشباه تفعل فى الهواء المتوسط بين الموضوع المحسوس وبين العضو الحاس بفعل الخاتم أو الطابع فى الشمع وتتغلغل الذرات فى مسام الحواس فتدرك حيث الشبيه يدرك الشبيه ، ولا يفرق ديمقريطس بين الاحساس والتفكير حيث تملى عليه هذه النظرة المادية أن يفسر التفكير بأنه الحركة الداخلية التى تحدثها الاحساسات فى المخ أو هو الصورة المحسوسة ملطفة بالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة غير أن المعرفة الحسية قاصرة ، أما المعرفة الصحيحة فهى معرفة الذرات والفضاء لأنها حقيقة الوجود .

ويوجه ديمقريطس عناية خاصة لدراسة الإنسان ، فالضرورة التى أدت إلى وجوده قد أدت كذلك إلى تقدمه حيث تبدو الحاجة كينبوع الحضارة الانسانية ، فالحاجة قد دفعته إلى التعاون مع بنى جنسه لصراع الحيوانات المفترسة ، ولقد تقدم الانسان وتميز عن الحيوان بفضل معرفة النار ، وقد دفعته الحاجة إلى التفاهم مع بنى جنسه إلى إبتكار اللغة ثم إلى إختراع الآلات حيث أمدته أشكال الحيوانات بنماذج لها ، فقد عرف صناعة النسيج من بيت العنكبوت ، فصناعة السفن من السمك ، والبناء من النحل والنمل والغناء من الطير .

والآلهة كنفوس البشر من ذرات نارية غير أنها أدق وألطف ومن ثم فهى أحكم وأقدر وأطول عمرا ولكنها لا تخلد ، فالآلهة أجسام مادية وإن كانت لطيفة وهى تتراءى للناس ولا سيما فى الأحلام ، وهى كذلك مرئية للحيوانات ولذا كانت الحيوانات مدركة للألوهية .

٦ – الأخلاق : –

من الصعب أن نعرف مذهبه كاملا فى الأخلاق ، والأفكار الأخلاقية التى كان

أول من قال بها ، ذلك أن آراءه لم تصل إلينا فى مذهب مفصل ولكن فى صورة حكم وأمثال ، فضلا عن أن أرسطو لم يعر آراءه الخلقية كبير إهتمام بل جعل سقراط أول فيلسوف للاخلاق ، مع أن ديمقريطس كان له كتاب كامل فى الأخلاق أسمه « الابتهاج » ذكر « سنكا » و « بلوتارك » نصوصا فيه .

فالإنسان — عند ديمقريطس — يبحث عن السعادة ، ولكنه فى أغلب الأحيان لا يبلغها لأنه يجهل الطريق إليها ، فالجهل بما هو أفضل سبب الفشل ، وفى هذا يبدو اتفاق أقواله مع سقراط ، ويلوم الناس الحظ فى حالة الفشل ولكنها خيالات يبررون بها جهلهم ، والمبدأ الذى يجب أن نسترشد به هو الإنسجام والتوافق — والأثر الفيثاغورى هنا واضح — فإن طبقنا ذلك على القدرات أمكننا الحصول على الراحة : راحة الجسم التى هى الصحة ، وراحة الروح التى هى الابتهاج .

واللذة والألم يحددان السعادة ، غير أن ديمقريطس ليس من أصحاب مبدأ اللذة ، لأن السعادة لا تكمن فى اللذات الخارجية ، إذ ليست السعادة فى إمتلاك قطيع أو ذهب ، ولكن الروح هى مقر السعادة ، فليست لذات الحس هى اللذات الحقيقية تماما كما أن المعرفة الحسية ليست هى المعرفة الحقة ، فالخير والحق سواء ولكن نزعات الناس من أجل الخير ، والسعادة تختلف ، فليست لذات الحس السعادة لأنها قصيرة الأمد لا تملأ الحياة فضلا عن أنها سرعان ما تنقلب إلى الضد ، ونستطيع أن نكون على يقين أننا سعداء وأن لذاتنا قد فاقت آلامنا إذا لم نسع وراء اللذة الجسمية فى كل فعل خلقى إذ اللذات الروحية أسمى لان من تميزها فقد تخير ما هو إلهى بينما من تخير لذات الجسد فقد تخير ما هو بشرى ، وليس هناك من شىء أولى باجتنابه من فعل يخجل الإنسان فيه من نفسه .

غاية الإنسان إذن هى السعادة أى الإبتهاج إذ ليس أفضل لديه من أن يقضى

حياته مستمتعا بأكبر قدر من الإبتهاج وأقل قدر من المتاعب ،ولا يتسنى ذلك إلا بأستعدادا —داخلى — يمكن أن نسميه تفاؤلا إراديا إختياريا ، هذا التفاؤل يجعلنا دائما مبتسمين مهما تجهمت الأمور وأشتدت النوازل ، ويجعلنا متحررين من الخوف ، خوف الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق وخوف الآلهة التى لا تضر ولا تنفع، وخوف الموت والتعلق بالحياة الذى يجعل شيخوخة الإنسان كلها شقاء وآلام ، فتحرره من هـذا الخوف وتغلبه على أهوائه شجاعة أسمى من النصر على أعدائه .

هذه مجمل فلسفة ديمقريطس الاخلاقية ، هى فى بعض أجزائها مشابهة لاقوال سقراط وفى كثير منها الأصول الأولى لفلسفة أبيقور الذى تأثر به فى الطبيعة والاخلاق .

تعقيب :—

معنى ديمقريطس بالمذهب الآلى إلى نهايته فاستبعد الغاية والعلة الفاعلية واستند إلى الضرورة والاتفاق فى تفسير حركة الذرات وتجمعها وتشكل الاجسام ، ولم يقل بمبدأ مفارق لتفسير نشأة الكون وحركته كالعقل أنكساغوراس، كذلك مذهبه مادى بحت لم يستثن فى ذلك النفس الإنسانية ولا الآلهة إذ الكل عنده مركب من ذرات .

ولقد قدر للمدرسة الذرية أن تبقى بعد ديمقريطس حتى زمن أبيقور ، وظهر فى المدرسة كثير من التلاميذ من أشهرهم ينساس وميترودورس وديوجينس ثم أنكسارخوس الذى كان معاصرا للاسكندر الأكبر مصاحبا له ، ومع ذلك لم يقدر للمدرسة أن تنال من الشهرة ما يراه المعاصرون أنها تستحق من أجل قولها بالذرة ، ذلك أن الفكر اليونانى كان على وشك الإنخراط فى طريق مختلف تماما حيث المدرسة السقراطية ذات الاتجاه غير المادى، بل لقد قدر لنظرية أنبادوقليس

فى العناصر الأربعة أن تنال من الإهتمام فى العصور الوسطى أكثر من النظرية الذرية ، ومع إختلاف المفهوم الحديث للذرة عما كان يعنيه كل من لوقيبوس وديمقريطس فإن تفكيرهم التأملى المستند إلى بعض الملاحظات العادية هو الصورة الفجة للنظرية الذرية الحديثة .

وليست عبقرية لوقيبوس فى القول بالذرة فقط، بل فى رد الصفات الكيفية إلى تفسيرات كمية ، فليست الحرارة أو اللون أو المذاق حقائق موضوعية إذ لو كانت كذلك لما إختلفت بإختلاف الناس، ولكن هذه الخصائص تفسر فى ضوء شكل الذرات وترتيبها وعددها وبذلك وضع لوقيبوس وديمقريطس النواة الأولى للطبيعة الرياضية التى ترد الكيف إلى الكم دون إنكار لعمليات الطبيعة .

وفى المذهب أصالة حين يفرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية للمادة فحين يميز بين الإمتداد والشكل وبين اللون والطعم وهى فكرة سبقت بها المدرسة الذرية جون لوك بزمن طويل .

وبالرغم من أن ديمقريطس قد أثبت قصور المعرفة الحسية واعتبرها نسبية فان هذا لا يدرجه فى مصاف الشكاك أو السوفسطائيين ، ومع ذلك فأن المدرسة قد خرجت فيما بعد تلاميذ أصبحوا من الشكاك وعلى رأسهم بيرو كما كان للمذهب أبلغ الأثر فى آراء أبيقور فى كل من الطبيعة والأخلاق .

وبالرغم من أن أرسطو قد انتقد فكرة ضرورة الخلاء لإثبات الحركة فأنه قد تأثربها فى نظريته فى تجوهر الأجسام الطبيعية إذ أصبح «العدم» مبدأ ضروريا إلى جانب الهيولى والصورة لإمكان تفسير التغير .

والفكرة الشائعة أن التفكير المادى فى الطبيعة والكون يلزم عنه أخلاق مادية قد خطمها ديمقريطس بآرائه المبتكرة فى الأخلاق التى نجد شبيها لها لدى سقراط فيلسوف الأخلاق .

إذا انتقلنا مع مؤرخى الفلسفة الاسلامية إلى المسرح اليونانى ، حين ظهرت الفلسفة. نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون-عن طريق التراجم التى وصلتهم- صورتين لفلاسفة اليونان ، صورة صحيحة ، وصورة مشوهة، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة، أو بمعنى أدق تعلت إليهم صورتان صورة واضحة للفيلسوف، وصورة مختلطة ، لونها السوريان من قبل، فاختاروا الصورة الثانية، كان فى الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينيه أضفاها المزاج السوريانى ، أو المزاج الأفلاطونى الحديث المتأخر فإذا ذهبنا مع الاسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية — وهم يبدأون ، كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفلسفى بالطبيعيين — نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء الطبيعيين فى الفلسفة يدور على الكائنات كيف هى ، وفى الأبداع ثم عن المبادىء وكم هى وتكون العالم ، وماهية البارى (الله) — ونوع حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير ولكنهم أضافوا ، تحت تأثير مزاجهم الدين الاسلامى ، أنهم تكلموا أيضا فى وحدانية الله . فهل يتصور الاسلاميون أحادية المادة عند الايونيين كأنها وحدانية الله ؟

المدرسة الطبيعية :

طاليس

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الايونية وتكلموا عن كل واحدة منهم وسنجد فى تصويرهم لفلسفة كل منهم كما قلت من قبل صورة مشوهة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا « فهو أول من تفلسف فى الملطية وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود من أين جاء — وإذا جاء

لما جاء — وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه ، عرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرموزيوس ، الذى نقل أجزاء منه إلى العربية ، أن أول الفلاسفة السبعة ثالث بن مالس الامليس » .

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : إن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه ابتدعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما ، وهو علة كل مبدع وعلة كل مركب من العنصر الجسمانى وأنه حين جمد الماء تكونت الأرض ، وحين انحل تكون الهواء ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل ومن الأثير تكونت الكواكب . هذا هو مذهب طاليس حقاً ولكن سرعان مايمذج الاسلاميون أقواله بأقوال أرسططاليس : فالكواكب تدور حول « المركز » دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها إليه ... وهنا أرسططاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول المحرك الأول ، فى حركة شوق ، يتجه فيها العاشق نحو المعشوق وقائمة على فكرة العلية الأرسططاليسية .

ثم ينقلون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض انثى ، وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء انثى وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذى هو أول وآخر — أى هو المبدا والكمال — هو عنصر السمانية والجرمانية لا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ونحن نعلم ان طاليس لم يضع الموجودات فى نظام عددى ، وأن هذه إنما هى محاولة متأخرة عنه لدى الفيثاغوريين لكن الاسلاميين تنبهو إلى أن طاليس طبيعى ، ويتكلم عن الجسمانية لا عن الروحانية ثم يضع الاسلاميون رأيه هذا فى أسلوب رواقى بأفلاطونية محدثة ، أن هذا العنصر له صفو وكدر فما كان من

صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان ن كدرة فإنه يكون جرماً ، فالجرم يؤثر والجسم لا يؤثر ، والجرم كثيف ظاهر والجسم لطيف باطن وفى النشأة الثانية يظهر الجسم ويؤثر الجرم ويكون الجسم اللطيف ظاهراً والجرم الكثيف دائراً » .

ثم يقلبه الاسلاميون أفلاطونياً محدثاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ولا يقدر العقل على ادراك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غورة ، ولا يبصر نورة ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله ، واليه تشتاق العقول والأنفس ، وهو الذى سميناه الديمومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية ولم يتكلم طاليس عن النشأة الأولى أو النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستانى أن يفسر قول طاليس ، « الماء هو المبدأ الأول » حيث لا يتعارض مع فكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية ، « ولما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت فى العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول فى المركبات ، وانشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن الشهرستانى بين قول طاليس وبين ماذكرته التوراة فى سفر التكوين « مبدأ الخلق هو خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان . فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم ارساها بالجبال ، وكان طاليس الملطى انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية » .

ويحاول الشهرستانى أن يجد فى الكتب السماوية — وفى القرآن بالذات شبها

بمذهب طاليس ، فالعنصر الأول عنده — منبع الصور — شديد الشبه باللوح المحفوظ الوارد فى الكتب الإلهية، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش المذكور فى القرآن (وكان عرشه على الماء)

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا ، عن فكرة القرآن وعن فكرة التوراة، فالماء فى التوراة وفى القرآن مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر اول اعلى، هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه فى عالم الأجسام هو الماء ، والأول هو اللوح المحفوظ ، والثانى هو مادة الموجودات . . . انه لم يتكلم عن شىء من هذا على الإطلاق

بل أخيراً .. يذكر المؤرخون الإسلاميون ، ان طاليس موحد — توحيداً كاملا ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لاتدرك صفته العقول من جهة جوهريته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذى لانعرف هويته فحسب ، بل لايعرف أيضاً اسمه، اننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وابداعه وتكوينه الأشياء ، ولا ندرك له إسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا . . . ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس ان الله هو المبدع ولاشىء مبدع . ولاصورة لمبدع عنده فى الذات ، لأن قبل الابداع إنما كان هو فقط، وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة أوجبت وحيث حتى يكون هو وذو صورة ، والوحدة الخالصة تنافى هذين الوجهين، والإبداع هو تأييس ما ليس بأيس (ايجاد ماليس بموجود) وإذا كان هو مؤيس الايسيات ، والتأييس لا من شىء متقادم، فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى ان يكون عنده صورة الأيس بالأيسية وإلا فقد لزمه، إن كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرد عن الصورة التى عنده فيكون هو وصورة

وقد بينا أنه قبل الإبداع ، إنما هو فقط وأيضا ، فلو كانت الصورة عنده كانت مطابقة للوجود الخارجى أم غير مطابقة ، فأن كانت مطابقة لتعددت الصور بعدد الوجودات ، ولكانت كلياتها مطابقة للكليات ، وجزئياتها مطابقة للجزئيات ، ولتغيرت بتغيرها كما تكثرت بتكثرها ، وكل ذلك محال لأنه ينال فى الوحدة الخالصة وإن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذن صورة عنه وإنما هى شىء آخر .

عجباً أن يحمل طاليس كل هذا وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد وقد نقلت النص كاملا لكى يتبين للقارىء بوضوح محاولة النقلة ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، إن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف العداء ، ثم يقذفون فى أعماقها بالمذهب الفلسفى الآخر — مذهب أفلاطون أو أرسطو — فيقوض دعامات الاسلام ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبدع الأشياء من لا شىء ولا صورة لديه للموجودات حتى لا تتعدد ذاته وهو فى منزه عن الصورة والجيهة والحيث ، والتأييس ليس من شىء متقادم أى ليس من مادة قديمة ، بل أن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثاً : فهو يذهب إلى أنه أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فانبعثت من كل صورة موجود ، فى العالم العقلى ، على المثال الذى فى العنصر الأول فمحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » وأخيراً يقول « ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر فما يصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصورة — يعنى صور المعلومات — فهو من مبدعة ويتعالى الأول الحق بوحدانية هويته عن أن يصف عما يوصف به مبدعة » ويشبه هذا — كما قلت

من قبل باللوح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس — فى نظر مؤرخى الفلسفة الإسلامية — مسلماً موحداً . وأرسططاليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى وأفلاطونياً محدثاً فى نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حد ما ، فيذكر القفطى ان « ثاليس الملطى حكيم مشهور فى زمانه . . . هو أول من قال إن الوجود لا موجد له تعالى » ولكن القفطى ما يلبث أن يخلط بينه وبين أقوال الهنود ، فيقول انه عال — انكاره الموجد لما يشاهده فى هذا العالم من اختلاف فالموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لدى الاسلاميين عن طاليس ، فقد نقل إلى العالم الإسلامى كتاب ما بعدالطبيعة لارسطو ونحن نعلم أن فى الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل اننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لارسطو وهو يحيى بن عدى يتبين له « أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر، وقالوا أنه مدير الكل ، وانه لا متناه فى العظم وانه لا كائن ولا فاسد » ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فأنقسمانس يقول انه الهواء . وثاليس يقول انه الماء وانقسمندريس يقول انه ما بينهما، بل يتبين لهذا الشارح أنه لا ينبغى ان نعجب ألا يتمكن الأولون فى هذا الدور الطبيعى ، أن يقفوا « على القوة التى للجميع » إنه دور مبكر فى تاريخ الفكر « فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الاسطقس الواحد الذى

هو علة كون باقى الاسطقسات هو الإله ، والسبب فى هذا « أنهم لما لم ينظروا فى علة إلا العلة العنصرية وحدها ظنوا إنها العلة الأولى للموجودات » يتبين لنا بوضوح من هذا النص انه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتقدمين عامة ، وعن ان هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله — كعلة فاعلية أولى العالم بل انهم توصلوا فقط إلى معرفة علة عنصرية إلى عنصر واحد كعلة اولى للموجودات

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامى وفيه تفصيل حقيق لآراء طاليس فى النفس يقول ارسطو « وثاليس الحكيم يشبه ان يكون ظنه بالنفس بأنها محركة فاعلة، لا سيما إذا كان يثبت نفساً كحجر المغناطيس لإمكان ضربها الحديد » وفى نص آخر « إن طاليس يقول بأن النفس مخالط للكل وإن الكل مملوء روحانية » ثم يذكر هذا الكتاب ايضاً للفيلسوف هسبون — آخر ممثل للمدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لطاليس — تابعه فى قوله بأن الماء اصل الوجود ، وذهب إلى ان « النفس ماء » والذى أداه إلى هذا القول ما رأى من « ان للنطفة ارطب جميع الأشياء ».

بل إننا نرى صورة اوضح لطاليس الحقيقى فى كتاب انتشر فى العالم الإسلامى ، بل كان مصدراً لكثيرين من مؤرخى الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستانى والمقدسى والشهرزورى وهذا الكتاب هو كتاب [الآراء الطبيعية] لفلوطرخس. فقد نقل فلوطرخس للمسلمين إن [ثاليس الذى من أهل ملطية، فأنه يرى ان المبدأ والاسطقس شىء واحد ، ثم يشرح فكرته عن المبادىء وما هى فيقول « اما ثاليس الملطى فإنه قال « إن الماء أول الموجودات » وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الأيونيين » فقد كان للفلسفة

انتقال كبير وهذا الرجل تفلسف بمصر . وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء » .

ويشرح فلوطرخس ما أدى طاليس إلى هذا القول ، ويورد أدلته الثلاثة — وأولها « إنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب المنى ، كما وجد ان مبدأ جميع الأشياء من رطوبة، ودليل ثان أيضا أنه وجد النبات بالرطوبة يغتذى ويثمر وانه إن عدمت الرطوبة جف وبطل، ودليل ثالث إن النار نفسها - أعنى حرارة الشمس والكواكب - تغتذى ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره ، ثم يقذف فلوطرخس مصدر فكرة طاليس . فهى فى الشعراء اللاهوتيين من قبله وأهمهم هوميروس فيقول « وقد يرى أمرس الشاعر هذا الرأى ، إذ يقول إن أوقا أنوس كأنه عمل مولداً للكل » ويذكر فلوطرخس فى موضع آخر إن ثاليس كان يرى « إن الله هو عقل العالم » ولعله يشير بهذا إلى أن تصور ثاليس لله هو تصور مادى هو العالم بأسره ، وهى الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية: كما يذكر فلوطرخس أيضا إن ثاليس يقول « إن داموتن هى جواهر نفسانية. وإراون هى الأنفس المفارقة للأبدان ، فالخيرة منها هى الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هى الأنفس الرديئة » ولم يكن هذا هو رأى ثاليس بالدقة، إن طاليس قال إن فى كل شيء نفساً. ولكنه لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج نقدى يتبينون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعيها . ولكن فلوطرخس يورد أيضا أن ثاليس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها » ثم ما يلبث فلوطرخس أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول فى الضرورة : هى من الأشياء التى فى غاية القوة لأنها تقوى على الكل، ويشير إلى قول ثاليس الآحادى « إن العالم واحد فقط» ثم يورد فلوطرخس

آراء ثاليس المختلفة فى المسائل الطبيعية فى صورة حقيقية .

انكسمندريس

فإذا انتقلنا إلى انكسمندريس ، نجد مؤرخى الفلسفة الاسلاميين يذكرونه تحت اسم انقسمندريس أو أناكسيماندورس ، ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر المبشر بن فاتك أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم انكسياندورس ، الهندسة والمساحة والنجوم ، كما يذكر أيضا أن ديوجانس الفيلوني ، الفيلسوف الطبيعى كان من تلامذته ، أما عن فلسفته فإن الشهرزورى ، قد عرف قوله باللامتناهى — وإن لم يكن الشهرزورى دقيقاً فى تعبيره ، فهو يقول « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى : الذى لانهاية له ومنه كان الكون ، وإليه ينتهى الكل » ونحن نعلم أن انكسمندريس لم يعرف فكرة الخالق ، كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى بالله . ولكن الشهرستانى كان أقرب إلى تصوير مذهب انكسمندريس حين يقول أن أصل الأشياء عند انكسمندريس جسم موضوع الكل لانهاية له ، وإن انكسمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر ، أم خارج عنها ؟ ويمزج الشهرستانى بين مذهب انكسمندريس ومذهب انكسيانس ، ونظرية انكساغوراس فى العقل — ، حين يطلق مذهب انكسمندريس على لسان تلميذه انكسيانس فيقول إن انكسيانس يذهب إلى أن الله أزلى لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لا بدأ له . وهذا تعبير فى صورة إسلامية عن لامتناهى انكسمندريس ، ثم يضفى على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفروق الإسلامية : فهو المدرك خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه ، وكل هوية فمبدعة عنه وهو الواحد ، لا عن طريق العـــدد ،

وليس واحد الاعداد ، لأن واحد الاعداد يتكثر ، ثم يضيف صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى : إن كل ماظهر فى حد الابداع ، فقد أبدعت صورته فى علمه الأول والصورة عنده لانهاية بلا نهائيته ، أزلية بأزليته ولا تتكثر ذاته بتكثر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم أن الله أبدع صورة العنصر بوحدانيته ثم أن صورة العقل انبعثت فيها ببدعته ، أى بابتداع الله ايضاً فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر مافيها من طبقات النور وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة — دفعة واحدة . ويشبه انكسمندريس هذا — فى راى الإسلاميين — بحدوث الصور فى المرآة الثقيلة . بلا زمان او ترتيب ، ولكن الهيولى لاتحتمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان فحدثت تلك الصور منها على الترتيب عالم بعد عالم ... ولم يزل العقل فى تلك العوالم ، حتى نقصت انوار الصور فى الهيولى ، ونقصت الهيولى نفسها ، وحدث هذا كيفاً ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية وكل ماتقبل الحياة والحس فهو يعد من آثار تلك الأنوار وإلا لما تثبت طرفة عين . ويبقى ثباتها إلى ان يصف العقل جزءه المختلط بها وتصفى النفس جزءها الممتزج بها ، فإذا صفى العقل والنفس اجزاءهما ، دثرت اجزاء تلك العوالم وفسدت وبقت مظلمة ، وقد حرمت القابل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة فى هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلوة ولكن هل هذه هى الصورة الوحيدة التى عرفها الاسلاميون عن انكسمندريس ؟ اننا نعلم أن كتب ارسطو قد نقلت الى العربية وعرفها الاسلاميون فى ثناياها آراء انكسمندريس وقد اوردنا من قبل نصاً من كتاب الطبيعة الذى نقله إلى العربية حنين بن اسحق وفى هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة ، طاليس وانكسمندريس

وانكسيانس بل أن ارسطاليس فى هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه — وهو بصدد نقدهم — يورد آراءهم ، انه يعرض أيضاً آراء انكسمندريس بالذات فى الأضداد ، فيقول : وقوم قالوا إن الأضداد موجودة فى الواحد ومنه تنتفض — أى تكمن وتظهر — فتخرج ... على قول انكسمندريس بل أننا فى نفس المصدر ، نجد عرضاً أدق لرأى انكسمندريس فى المبدأ الأول ثم نجد أيضاً صوراً متعددة له فى كتب ارسطو : (النفس والآثار العلوية والسماء) ولكن حتى على افتراض أن ترجمات هذه الكتب لم تكن ميسرة لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان منتشراً لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليونانى . وسأعرض دائماً صور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب .

اما صورة انكسمندريس عند فلوطرخس فهى : واما انكسمندريس الملطى فأنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذى لانهاية له ، وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهى الكل . ولذلك يرى أن تكون عوالم بلانهاية ، وتفسد فترجع إلى الشيء الذى عنه كان ، ويقول إنه بلا نهاية ، لئلا يلزم نقصان . ويكون دائماً ، وهذا هو مذهب انكسمندريس فى اللامتناهى — وأنه لانهائى الحكم ، ويذكر فلوطرخس أيضاً عنه أنه يرى « إن السموات إلى مالا نهاية هى آلهة » ويورد فكرة انكسمندريس فى ظهور الأحياء « إن الحيوانات الأولى تولدت من الرطوبة ، وأنه كان يغشاها مثل قشور السمك ، فلما أتت عليها السنون صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر صارت حياتها زماناً يسيراً . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء ، وإن الاحياء متطورة من اللا متجانس إلى عالم الأحياء اللا محدود وقد ردد المقدسى هذا النص وذكره .

أود أن انتهي من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لانكسمندريس وصورة مشوهة واتخذ الاسلاميون الصورة المشوهه .

فإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيامس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة فهو انه نسب إليه أيضاً القول بلا متناهى انكسمندريس فىصورته الاسلامية . حقاً إن انكسيانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لامتناهية، واختلف معه فقط فى أنها لا معينة. فذهب انكسيانس إلى أنها متعينة، وأنها هي الهواء . ولكنه لم يضف على المادة الأولى المعينة ما أضفاه الاسلاميون — على لسانه ولسان انكسمندريس — عليها ولكن حتى فىهذه الصور المشوهة تنبه المؤرخون الاسلاميون إلى أنه يقول بأصل الوجود هو الهواء . ونقل عنه أيضا أن أوائل البدعات هو الهواء ومنه يكون جميع ما فى العالم من الاجرام العلوية والسفلية . فما كون من صفو الهواء المحض فهو لطيف روحانى لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ،ولا يقبل الدنس ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسمانى يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوة ، وذلك عالم الروحانيات وما دون العوالم من العالم فهو من كدرة . وذلك عالم الجسمانيات ، كثير الأوساخ والأوضار يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الاوائل لموجودات العالم الجسمانى ، كما جعل العنصر أول الاوائل لموجودات العالم الروحانى . ولم يتكلم انكسيانس عن وجود عالمين : عالم جسمانى وعالم روحانى . وليس فى فلسفته تلك الاثنينية : وجود مبدأ أول لا متناهى ابدع العنصر وصورته ، ثم ابدع من صورة العنصر العقل ، وان هذا

العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه؟ كان انكسيمانس الملطى صاحباً لانكسمندريس ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لامتناهية . ولكن لم يقل أنها لا معينة كانكسمندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء فخرج الاسلاميون بين الإثنين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة اللامتناهية هى البارى ، هى الله ... وأضفوا عليها صفات الألوهية من وحدة وماهية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء مادة العناصر الجسمانية يبدع منها عالما بعد عالم وصاغوا هذا جميعاً فى شكل أفلاطونى محدث غنوص ؟ وأخيراً يقول الشهرستانى « وهو على مثال مذهب ثاليس إذا اثبت العنصر ، والماء فى مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر ، والهواء فى مقابلته وأنزل العنصر منزله القلم الأول والعقل منزلة « اللوح » القابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس وبعبارات القوم التبس ، وهكذا — أصبح انكسيمانس من تلامذة الأنبياء والأصفياء .

وما أبعد هذا الكلام من فيلسوف طبيعى من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية المادة ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادى للوجود ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسيمانس عند الاسلاميين صورة نراها فى كتاب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة ومن كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسيمانس وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء وأن تولد الأشياء إنما هو بالتكاثف والتخلخل . ثم أن الاسلاميين عرفوا أيضاً — فيما أثبت الدكتور فؤاد الأهوانى ، النص الذى أورده إتييوس المؤرخ اليونانى القديم عن انكسيمانس

« كما أن النفس — لأنها هواء — تمسكنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره» فيردد الشهرزورى هذا النص «انكسيمانس الملطى . ولو كان يرى أن أول الموجودات ، المخلوقة للبارى تعالى الهواء ومنه كان الكل وإليه ينحل، مثل النفس الذى فينا ، فان الهواء هو الذى يحفظه فينا . والروح والهواء يمسكان العالم » ويرجح الدكتور الاهوانى أن الشهرزورى كان يرجع إلى كتاب قديم فى أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن اتييوس غير أنى أجزم بأن الشهرزورى أخذ نصه عن فلوطرخس «وأما انقسيمانس الملطى فأنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء وأن منه كان الكل وإليه ينحل ، مثل النفس الذى فينا ، فان الهواء الذى يحفظها فينا ، والروح يثبث فى العالم كله ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسيمانس الطبيعة فى مواضع متعددة من كتبه — وكيف يتحكم الهواء فى العالم وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب .. الخ وهذه صورة واضحة لانكسيمانس ، ولكن الاسلاميون كما قلت فضلوا الصورة المشوهة على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

٢ — الفيثاغورية : —

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الاسلاميون حياته معرفة طيبة وترك لنا المبشر بن فاتك فى كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، ومدرسته وجماعته ونظامها ، وحاكاة ابن أبى أصيبعة ، أما القفطى فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها فى غاية الدقة عن فيثاغورس . ثم احتفظ لنا ابن مسكويه فى كتابه «جاويدان خرد» بوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية ، وهى وأن كانت منحولة غير أنها بها الكثير من الاخبار الفيثاغورية القديمة، كذلك وصلت الفيثاغورية القديمة للاسلاميين خلال كتب أرسطو كما

قلت « الطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار العلوية » ثم يعطينا فلوطرخس فى « الآراء الطبيعية صورة واضحة عن المذهب الفيثاغورى فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر وهو من فوثاغورس بن منسارخس من أهل ساميا ، أى ساموس وهو أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم وكان يرى أن المبادىء هى الأعداد والمعادلات وكان يسميها — هندسات . . . الخ وأن فرقة فيثاغورس سميت ايطاليق ، لأن فوثاغورس كان مقيما بإيطاليا إذ انتقل من سامس التى كانت موطنه . يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادىء منها الواحدة ، وهى الإله والخير وأنها من طبيعة الواحد وهى العقل . وأن الثانية التى لا حد لها هى التى تسمى دوادا — وهى الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل كما أن فيثاغورس يرى ان الشىء المحيط يسمى عالماً . أما قوله فى النفس يرى أنها عدد يحرك ذاته ، وأن الحى والناطق فى النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ولكنها فعل الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناطق ، فانه فاسد ثم أن الكتاب بعد ذلك يمتلىء بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين . ويعدد آراء فيلالاوس ويورد آراءه فى فناء العالم وانها على طريقين أحدهما من السماء بنار تسيل منه ، الآخر بماء قرى بانقلاب القمر وبانسكاب الماء وأن البخارات هى غذاء العالم : ثم أننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدون ، وقد نقلت هذه المحاورة إلى العالم الإسلامى أيضاً غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين فى صورة الفيثاغورية الجديدة . أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى « إنه يدعى أنه شاهد العوالم بحسه وحدسه الفلكى ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ما سمع قط ألذ من حركاتها ولا رأى شيئاً قط أبهى من صورها وهيئاتها وأن الأشياء الملذة للنفس تأتيه حشداً وإرسالها كالألحان الموسيقيه الآتية إلى حاسة السمع ، فلا تحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً . هذه

الألحان السماوية إذن هي التي قادته إلى تسمع الحقيقة ، فما الحقيقة عنده ؟

هذا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغوري الحديث وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ،مذهب يقبل الفكرة التي رددها افلاطون عن الفيثاغورية « إن من يتبع الآلهة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقي » وعلى هذا المذهب شبه الصوفي ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية، بالاعداد وخواصها ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادس وقد كتب مودراتس يقول « أن نظرية الطبيعة التي عرضها أفلاطون في طيماوس هي نظرية فيثاغورية، وأنهم ـ أي الفيثاغوريين ـ هم الذين نقلوها لأفلاطون » .

ويلاحظ رهييه أن نظرية الحساب الميتافيزيقي لمودراتس هي ترجمة عددية أو تعبير عددي عن الميتافيزيقا الأفلاطونية . وهي تقرر بأن الصور المختلفة الحقيقية هي تغيرات أو صور أو درجات الواحد البدائي . هناك الواحد الذي يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الموجود الحقيقي او المعقول — أي المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . وتمت ثالوث هذا الواحد ـ المادة التي تشارك المثل ، ولكنها تنتظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية الأفلاطونية المحدثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو عمل رمزي ، ذلك أن اللغة لا تستطيع أبداً بوضوح — فيما يرى مودراتس — أن تنقل الينا العناصر الأولى ، فلجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر ، فاعتبروا العدد «واحد» علة الاجتماع والعدد «اثنين» علة الانفصال، فالفثاغوريون إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كمنهج للتوصل إلى الحقيقة اللامحسوسة وقد أثرت الفيثاغورية في كتب فيلون الذي استفاد بطيماوس. وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتوس عملا فيثاغورياً بحتاً وهو يعلق على الخواص العددية في النفس . وقد كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة

نيقوماخس الجيراس ، ونراها مثبوتة فى كتاب « اللاهوت الرياضى » وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الاسلامى ، وهى تستند على الفيثاغورية الأولى ، ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة ، ولاشك أن الاسلاميين عرفوا الفيثاغورية المحدثة معرفة كاملة ، بل أنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغورى وأن كانوا قد اعتبروه (نيقوماخس أبو الفاضل أرسطاليس) وأخذ عنه علم العدد والنغم أوشتهر بعد ذلك ، ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغورى .

وهذا هو المذهب الفيثاغورى الجديد مختلطا بالأفلاطونية المحدثة يقدمه الشهرستانى لنا منسوباً إلى فيثاغورس ، ويذكر أنه كان فى زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول فى الإلهيات : إن الله واحد كالآحاد ، فلا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لايستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، وإنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية ، ولاتدرك ذاته ، وإنما تدركه بآثاره وصفه وأفعاله ... وكل عالم من العوالم يدركه بقدر مافيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه . فالموجودات التى خصت بآثار روحانية تصفه وصفاً روحانياً ، والموجودات التى خصت بآثار مادية تصفه وصفا مادياً . والموجودات متفاوته فى وصفها له ، وأدركها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينقيه تبعا لجبلته ونظر الانسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته ، والناس أيضا متفاوتون فى قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعا لقدرته ، ويقدسه تبعا لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس – فى نظر الشهرستانى – الوحدة إلى قسمين : وحدة الله وهى وحدة الاحاطة بكل شىء ، وحدة الحكم على كل شىء ، وهى وحدة تصدر الآحاد فى الموجودات والكثرة فيها . وإلى وحدة مستفادة من الغير وهى وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضاً إلى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ، ووحدة بعد الدهر ، وحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان . فالوحدة التى قبل الدهر هى وحدة الله .

والوحدة التي مع الدهر ، هي وحدة العقل الأول . والوحدة التي بعد الدهر ، هي وحدة النفس والوحدة التي قبل الزمان ، هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان، هي وحدة العناصر والمركبات ، ويقسمها أيضا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض ، فالوحدة بالذات ليست إلا الله مبدع الكل، الذي تصدر منه الوحدانية في العدد المعدود . والوحدة بالعرض تنقسم إلى ماهو مبدأ للعدد وليس داخلا فيه ، وإلى ماهو مبدأ العدد وهو داخل فيه . والأول كالوحدة للعقل الفعال، لأنه لايدخل في العدد والمعدود . والثاني ينقسم إلى مايدخل فيه كالجزء له — فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدين ، وكذلك كل عدد فركب من آحاد لامحالة ، وحينما أرتقى العدد إلى أكثر ، نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل — وإلى مايدخل فية اللازم له لا الجزء فيه ، وذلك لأن كل عدد معدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة فأن الأثنين والثلاثة في كونهما أثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة . إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص، كالجوهر في أنه جوهر على الأطلاق ، والانسان في أنه إنسان ، والشخص المعين — مثل زيد — في أنه ذلك الشخص بعينه . فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط . وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله لزمت الموجودات كلها، وكل ماهو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل .

هذا مانسب إلى فيثاغورس ، وهو يبين إلى أى حد اختلطت المسائل عن التراث الفلسفي اليوناني لدى الاسلاميين . فالنص افلاطوني محدث ، اختلط بمشائية ، وظهرت فيه مصطلحات أرسطو ، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس ثم يكاد يتبين للشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرتي الصورة والمادة الأسطاليسيتين فيقرر إن الفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله ، وخالفه فيه من بعده فلاسفة ، وهو أنه جرد العدد من المعدود تجريد الصورة من المادة

وأنه تصور موجوداً محققاً وجود الصورة وتحققها ، ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعدود . ولكن هكذا تصوره أرسطو .|وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى .

غير أن الاسلاميين عرفوا على أية حال جوهر المذهب الفيثاغورى القديم : أن الأعداد هى أصول الرجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاطاليسية وفيثاغورية حديثة وافلاطونية حديثة. ووصلوا أيضا إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم نغم ، وصارت طائفة من الفيثاغورسيين إلى أن المبادىء هى التأليفات الهندسية على مناسبات عددية . ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، وهى أشرف الحركات وألف التأليفات ، وهنا ينسب إليهم الشهرستانى المذهب الحروفى ، وأن طائفة منهم ذهبت إلى أن المبادىء هى الحروف المجردة من المادة ،فاعتبروا الألف فى مقابلة الواحد والباء فى مقابلة الاثنين ، إلى غير ذلك من المتقابلات ، كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الاعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير إن تكون هذه النماذج مقارنة لصورها فى الذهن ، وحدوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدهم على هذا أنهم لم يتمثلوا العدد مجموعاً حسابياً بل مقدراً وشكلا ، ولم يكونوا وينظرون له بالأرقام ، بل كانوا يطورونه بنقط على قدر مافيه من آحاد ويرتبون هذه النقط فى شكل هندسى ، فالواحد النقطه والإثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع ... أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومددوا فى المكان مالا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة ، عرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة وإن فرقة منهم ذهبت ايضاً إلى إن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة فى مقابلة الواحد ، والخط فى مقابلة الاثنين ، والسطح فى مقابلة

الثلاثة ، والجسم فى مقابلة الأربعة . ووراءت هذه المقابلات فى تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد . . . كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة — إن النفس تأليفات عددية أو لحنية ، ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان. والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجدت باستماعها وحاشت ، وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك للتأليفات العددية الأولى . ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة وتجردت والنفوس عن المناسبات الخارجية، اتصلت بعالمها وانخرطت فى سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول، بل إن فيثاغورس يقول — عندالإسلاميين — « وإنى عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، وسمعت مالها من اللحون الشريفة والأصوات الشجية الروحانية، يرى إن عالمنا هذا يحتوى القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم الحي وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضا عن طريق أثولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين .. فوصل إليهم إن النفس ائتلاف الأجرام ،كائتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك إن أوتار العود إذا امتدت فعلت أثراً ما ، وهو الإئتلاف . وإنما عنوا بذلك إن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث فيها ائتلاف لم يكن منها حال،كانت الأوتار غير ممدودة : وكذلك الانسان ، إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذى يحيى البدن ، والنفس إنما هى أثر لذلك الامتزاج وهذا فعلا هو رأى الفيثاغورية فى النفس ، وترى هذه الفكرة معروضة بوضوح فى فيدون وهو من أهم المصادر التاريخية الفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أفلاطونية محدثة وأرسطاليسية

بحيث يمكننا أن نقول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائين المتأخرين ، وقد أضفى كل هذا على فيثاغورس بسمة من قداسة عند أهل الغنوص فى الاسلام .

أما مفكرو الاسلام الحقيقيون ومن أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية — اللهم إلا أخذ فكرة العدد إثنى عشر وقداسته عند الأثنى عشرية ، واللهم إلا إذا لم نجد لهذا العدد الأثنى عشرى مخرجاً من القرآن والسنة. ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والغنوصيين كما قلت . فكان لفكرة الاعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة فى الاسماعيلية... وسيطرت على كتابات اخوان الصفا . وإخوان الصفا اسماعيلية قطعاً ، وقد آمن اخوان الصفا بأن لحركات اشخاص الأفلاك اصواتاً ونغمات ، وإن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله ، وخلص عباده ، يسمعون ويبصرون ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ، وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داوود الزبور فى المحراب ، ونغمات ألذ من نغمات أوتار العيدان الفصيحة فى الايوان العالى . وهذه التسبيحات والقراءات والتبتلات هى نغمات وألحان حركات الأفلاك . وإن تلك النغمات والألحان تذكر النفوس البسيطة التى هناك (أى الملائكة) بسرور عالم الارواح التى فوق الفلك ، والتى جوهرها أشرف من جواهرها عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التى نعيمها كله روح وريحان فى درجات الجنان — كما ذكر فى القرآن وكما وجد فى عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متناسبة لنفوسها ومشوقة لها إلى مافوقها .

واخيراً يقول اخوان الصفا « إن فى حركات تلك الأشخاص ونغمات تلك

الحركات لذة وسرور لأهلها ، مثل ما فى نغمات أوتار العيدان لذة وسرور لأهلها فى هذا العالم . فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هنـــاك والاستماع لها والنظر إليها . كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبى عليه السلام ، وإليه أشار بقوله (ورفعناه مكاناً عليا) وهكذا نرى مزيجاً من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ممتزجة بتفسير قرآنى واصفة هرمس الثالث أو المثلث الحكمة — وهو فى نظرهم إدريس ، وهو فى الحقيقة أمونيوس ساكاس — فيثاغوريا محدثا — ولم تصادف رسائل اخوان الصفا أى قبول من مفكرى الاســـلام ، بل أعلن المتكلمون شيعة وسنه ومعتزلة — أنها اسماعيلية ، وضعت لتفويض العقائد الاسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية —أىغنوصية ، ولسبت دائما إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة من الفلاسفة والمناطقة كأبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى ، هاجم فكرة المزج التى قام بها إخوان الصفا — بين الفلسفة التى هى فى تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى وآثار الطبيعة ، والموسيقى وهى معرفة النغم والإيقاعات والنضرات والأوزان والمنطق الذىهو اعتبار الأقوال بالاضافات والكميات والكيفيات — فى الشريعة ، وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة ، ويرى أن هذه لوسة ولطخة واضحة ولها عواقب مخزية وأن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحى وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات . وفى أثنائها مالا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم المدعو عنه والمنبه عليه » .

تنبه إذن أبو سليمان المنطقى إلى ما فى منهج الطريقين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند عـــلى الأثر والخبر المشهور بين

اهل الملة والراجع إلى اتفاق الأمة ، وليس فيهـا حديث المنجم عن تأثيرات الـكواكب وحركات الأفلاك ، ولاحديث الطبيعى الناظر فى الطبيعة وآثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة ومن الفاعل وما المنفعل، فيها وتمازجها وتوافرها ، ولا حديث المهندس للباحث عن مقادير الأشياء ولوازمها ولاحديث المنطقى الباحث عن مراتب الأقوال ، والعلائق بينها، ويرى إن الأمة اختلفت فى الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعيان والخبر والعادة والاصطلاح ، ولم تلجأ إلى الفلسفة . لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرجه بعد البيان الوارد فى شىء فى دينها . إن الأمة اختلفت فى آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصنافاً فيها وفرقاً : كالمعتزلة ، والمرجئة والشيعة والسنة والخوارج ، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولاحققت مقـالتها وشواهدهم وشهادتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا فى الأحكام عن الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأولى إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم فكان أبا سليمان السجستانى قد تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام.

غير أن للفيثاغورية الجديدة أيضا مكاناً ممتازاً من آراء البهائية وهى فرقة شيعية غالية متأخرة — انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخراً ، ثم عن الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهى التى انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف خصائص خاصة، فقد أثرت فى أفكار غلاة الشيعة وأفكار (الميم) و « السين » و « العين » لدى الغلاة هى أفكار غنوصية متأثرة بأثر فيثاغورى حديث .

ثم يرى القفطى إن هناك آثاراً فيثاغورية فى فلسفة محمد بن أبى بكر الرازى

(توفى عام ٣١٠هـ ٩٢٢م) ويتنبه إلى هذه الفلسفة صيغت على مثال مذهب فيثاغورى، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة ، بل اختلطت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة ، ويذكر المسعودى وهو يؤرخ ليحيى بن عـدى (توفى عام ٣٦٤هـ — ٩٧٥م) إن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازى ، وهو مذهب الفيثاغوريين فى الفلسفة الأولى، وإن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة فيثاغورية. ويقرر المسعودى أيضاً إن الرازى كتب قبل وفاته بثلاث سنوات كتاباً و فى ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية ، ويرى ماكس مايرهوف أنه من المحتمل أن يكون الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفى عن تلميذ الكندى هو أبو زيد أحمد البلخى (المتوفى عام ٣٢٢هـ — ٩٣٤م) وكان البلخى من شرق فارس ، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة ، كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره ، على الرغم من إن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً . فلعل البلخى كان المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيثاغورية المحدثة ، ومن المؤكد إن الرازى درس على البلخى كما يقول ماكس مايرهوف يقول ابن النديم « أنه قرأ الفلسفة على البلخى وإن هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويجول الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة ، وإن الرازى أدعى كتبه لنفسه، وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان ويذكر لنا ابن أبى اصيبعه إن التلميذ الآخر للكندى هو احمد بن الطيب السرخسى (المتوفى عام ٢٨٦هـ) ترك كتاب فى « وصايا فيثاغورس » بل اننا نجد ايضا فى كتابات استاذ المدرسة اى الكندى نفسه (توفى عام ٢٥٧ هـ — ٨٧٠م) رسـائل ذات نزعة فيثاغورية محدثه كرسالتيه « فى تأليف الأعداد » و « فى التوحيد من جهة العدد » ثم كتبه الموسيقية هى فيثاغورية محدثة ككتاب « ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية » وكان الكندى مشهور إلى جانب الفلسفة والطب ، بعلم الحساب وتأليف

اللحون وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات، بجانب اتجاهه المشائى والأفلاطونى المحدث يكون أيضاً اتجاهاً فيثوغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

ولعل ابن كرنيب — أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين إسحق بن إبراهيم ابن يزيد الكاتب — كان أيضاً من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ فى أسرة يتعاطى أفرادها الهندسة . ويذكر أيضا أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفية فى فى بغداد ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة فيثاغورية .

أود أن انتهى من هذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين فى ثنايا الفيثاغورية الجديدة . وكان الفيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الاسلام فى أشخاص ممثليه من متكلمين لم يقبلوا ابداً هذا الاتجاه — وكان إخوان الصفا ممثليه ـ فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة . وهوجمت مدرسة الكندى أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دفع ابو بكر الرازى بالالحادسوء لاتجاهه الفيثاغورى أو لإتجاهه الأفلاطونى الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية.

٣— المدرسة الأيلية

اما المدرسة الإيلية ، فقد عرفها الاسلاميون معرفة طيبة وعرفوا جميع رجالها اكسانوفان وبارمنيدس وزينون ومليسوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة .

أما اكسانوفان ـ فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « اكسندفانس » وذكروا

أنه يقول « إن المبدع الأول هويته أزلية دائمة ديمومة القدم لاتدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة ، ونحن تعلم أنه ينسب لاكسنوفان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه « هو ولا شيء معه ، ومعنى هذه أنه « بسيط لا مركب معه ، وذلك « لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى - أي صورة وهيولى الموجودات - وكل مبدع من صورة وهيولى، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إنيته ، فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهر العوالم، وهذا بحال وهذا فهم لابأس به المذهب وإن كان قد عبر عن « الوجود موجود ، ولا شيء غير موجود ، بالتعبير الإسلامي المستمد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شيء معه » .

أما عن بارمنيدس ، فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه في الوجود نقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطاليس فكرة بارمنيوس ، ومليسوس الرئيسية « إن الوجود واحد وغير متحرك » ثم نقد أرسطوطاليس لهذه الفكرة ، كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس في تناهي الوجود ، وفي أنه واحد ، وأنه يقال مطلقاً ، أما فلوطرخس - وهو مصدر كبار مؤرخي الفلسفة اليونانية الاسلاميين كما قلنا - كالشهرستاني والمقدسي والشهرزوري - فانه يذكره تحت اسم « فارونيدس » وكذلك عرف عند الاسلاميين ثم يعرض أيضاً مذهب بارمنيدس في الآراء الطبيعية متكاملا ، فهو يذكر « إن بارمنيدس ، وماليس وزينون ، كانوا يبطلون الكون والفساد لأنهم يرون أن الكل غير متحرك ، وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل اكلة مضفورة مركب بعضها على بعض وأن منها ماهو جسم غليظ ، ومنها ماهو من جسم متكاثف وأن منها ماهو خليط من نور وظلمة ، وأن القمر مساو عظمه وأنه

يستنير منها كما يورد أيضاً فى سبب تعليله عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بغير الأرض من الجهات كلها متساوياً ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ولا تتحرك ، ثم يمتلأ الكتاب بعد ذلك بآراء بارمنيدس فى الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها، ولا تقل معرفة الاسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمنيدس ، فقد نقل بعض حججه فى كتاب الطبيعة ، ويورد يحى بن عدى فى تعليقه له على كتاب الطبيعة حجه زينون « إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع مالا نهاية له فى زمان متناه ، لأجل أن النقط التى على العظم بلا نهاية » ويذكر نقضها . ثم يعرض رأى أرسطو نفسه فى نقض آخر لزينون فى أبطاله للحركة ويفند فى هذا النقد حجة السهم المشهورة فى تراث زينون الفلسفى ، ثم يعرض لها عرضاً منهجياً فيقول « إن حجج زينين فى الحركة التى يفسر حلها أربع :

الأولى منها : قوله « أنه ليس حركة من قبل أن المتنقل يجب أن يبلغ نصف الشىء قبل أن يصل إلى آخره وقد عرض أرسطو لهذه الحجة فى مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة .

الحجة الثانية : وهى التى تعرف بأخلوس . وهى هذه أبطأ بطىء إحضاراً ، لا يمكن فى وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الوضع الذى منه فضل الهارب ، فيجب ضرورة أن يكون الا بطأ له أبداً فضل ما ، وهذه الحجة هى تلك الحجة بعينها التى استعمل فيها التصنيف « القسمة الثنائية » . غير أن الفرق بينها أن القسمة ها هنا ، للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق الأبطأ من قبل قوله . يعنى من قبل وضع زينين ـ أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية ...

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينقل وهو ساكن .. وإنما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآنات . فان ذلك إن لم يسلم له . لم يجب القياس.

والحجة الرابعة : هى التى جعلها فى الأمر : الأعظام المتساوية التى تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها ـ على أن تلك تتحرك من آخر الميدان وهذه تتحرك من وسطه ـ حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف متساويا لضعفه .

يتبين لنا من هذا إن الاسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد أرسطو لها . ويتناول أرسطو ، فى كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالتنفيـــذ .

كيف تناول الكتاب الاسلاميون زينون وفلسفته ؟ أما للمبشر بن فاتك فتكلم فى كتابه عن حياة زينون ، ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمه وآدابه ، ولكنه يعتبر من مؤسس المدرسة الميغارية ، ويقول « وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة المسماه ما غوريقى » وهذا خطأ ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب الغوامض » ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فاتك إن الغوامض تعنى الديالكتيك وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديوجانس اللائرس ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالتيك، كما أن أنباذوقليس مخترع الخطابة ، غير أن المبشر بن فاتك يتنبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع من السفسطة ، فيذكر أن لافينوس السوفسطائى ، كان تلميذاً لزينون الحكيم ويرى اليعقوبى أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفطائية ، وأن تفسير هذا الاسم اليونانى هو المغالطة والتناقض .

أما الشهرستانى فقد ذكر زينون الأكبر ، وكان زينون الايلى يدعى فعلا زينون الأكبر ثم نسب إليه أقوالا لاتمت إليه بصلة ومن هذه الأقوال : « إن المبدع الأول كان فى علمه صورة إبداع كل جوهر ، وصورة دثور كل جوهر فأن علمه غير متناه ، والصورة التى فيه من حد الابداع غير متناهية ، وكذلك صورة الدثور غير متناهية ، فالعوالم فى كل حين ودهر » هل هـذا تعبير عن الأصل الإيلى بأن الوجود كامل ، ولاشىء خارج عنه ، ففيه كل شىء ؟ ولـكننا لانعلم قولا لزينون ، وبارمنيدس من قبله،عن علم الله! ثم أن كليهما لم يستخدم إصطلاحى الجوهر والصورة ! ثم يذكر الشهرستانى قولا آخر ينسبه لزينون وهو أن « ماكان منها رأى العوالم مشاكلا لنا لم ندركه » ثم يورد أقوالا لزينون فى الـكون والفساد « إن الموجودات باقية دائره ، فأما بقاؤها فيتجدد صورها ، وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى » وذكر أن الدثور قد يلزم الصوره والهيولى معاً ـ وقال أيضاً : « إن الشمس والقمر والـكواكب تستمد القوة من جوهر السماء ، فإذا تغيرت السماء ، تغيرت القوة أيضاً . ثم هذه الصورة كلها بقاؤها فى علم البارى تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً . وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل » هل معنى هذا إنـكار التغير ؟ لقد ذهب زينون إلى هذا فعلا،ولـكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية فى العلم الإلهى،تحتوى بقاء الصورة وفناءها،وأخيراً يذكر الشهرستانى أن العلماء المنطقيين إلى أن الله تعالى قادر على أن يفنى العوالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المنطقيين الجدليين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا الرأى . وينقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هى الله والعنصر فقط فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو الفعل وهذا إسلوب مرسوم بالمذهب المشائى .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرهم شهرة عند اليونان فقد

عرف أيضاً فى العالم الاسلامى تحت اسم « ماليسيس » وقد أكد أرسطوطاليس ذكره فى كتابة الطبيعة ، سواء مقروناً باسم بارمنيدس أو منفرداً ، ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان فى أن المبدأ واحد وليس متحركا، ولكنهما يختلفان فى أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا متناه ، بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقلوه فى تعليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم أن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارونيدس وعرف الاسلاميون هذه المهاجمة وتناقلوها أيضا بالشرح والتفصيل ، ويذكر المبشر بن فاتك مالس فى موضعين من كتابه نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة ، هى أن الاسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلسفة إيليا ، كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن أختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً — فى كتب الإسلاميين — بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

٤ — مدرسة التغير : هرقليطس

كانت المدارس السابقة إرهاصات بظهور فيلسوف التغير « هرقليطس » اعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط . بل واحد من اعاظم فلاسفة هذه الدنيا على الاطلاق . بما تركه اثر نافذ فى تاريخ الفكر الانسانى . وهنا يقابلنا السؤال التقليدى : هل وصلت آراء هرقليطس إلى الاسلاميين، وعلى اية صورة وصلت، هل كان لها تأثير نافذ فى فكرهم وفلسفتهم؟ قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للاسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس . وقدم لهم ما ظنه ارسطو مركز الدائرة فى هذه الفلسفة وهو : اصل الوجود هو النار ، وان الوجود جسمى بل يورد ارسطو قول « إيرقليطس » — وهكذا رسم عند الاسلاميين — : إن الأشياء

كلها تصير فى وقت من الأوقات ناراً . كما قدم لهم مذهبه « إن كل شيء قد يتغير من الضد الى الضد » . كما أن كتاب أرسطو « أسما » ينقل إلى الاسلاميين فكرة الدور ، فالكون والفساد - عند هرقليطس - يتناوبان أسماء « ومنهم من قال انها تفسد أحيانا ، وتكون حينا ، وأنها دائمة على هذه الجهة ، لاانقاذ لذلك منها ولا انقطاع كقول أمبذقليس من مدينة اغراغنطس ، وكقول ايرقليطس من مدينة أفسولس » . ثم ينقد أرسطاطاليس بعد ذلك قول من يقول « ان العالم يكون حينا ويفسد حينا ، وإن العالم دائم لافناء له ، الا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة شبيه من استحال من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي . فمرة يفسد الصبي ليكون رجلا ، ومرة يفسد الرجل ، فيكون صبياً .

ثم يعرض أرسطوطاليس - أى من يقولون « إن النار هى الأسطقس » وينقد هذا القول أيضاً فى كتاب النفس المترجم إلى العربية « إن إيراقليطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف لا يقول هذا القول . وهو القائل إن البحار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبداً حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : إن الأشياء فى حركة

ولكن ما لبثت صورة هرقليطس أن اتضحت عند الاسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس بل يذكر فلوطرخس الفيلسوف هباسوس ، وهو أحد الفلاسفة النار بين أيضاً ، فيقول « وأما يراقليطس وأباسس (هباسوس) الذى ينسب إلى مطابنطيس فذكرا أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاءها إلى النار وإذا انطفئت النار تشكل بها العالم وأول ذلك الغليظ منه ، وإذا تكاثف واجتمع بعضه

إلى بعض صار أرضاً وإذا تحللت الأرض وتفرقت اجزاؤها بالنار، صار منها الماء صباً . وايضاً فإن العالم وكل الأجسام التى فيه تخللها وتغيرها بالنار، إذهى للمبدأ، منها يكون الكل، واليها ينحل ويفسد، وعرف الاسلاميون أيضاً أن ايراقليطوس «قال بنوع من اصاغر متجزئة فى غاية الصغر» وعرفوا ايضاً خلال فلوطرخس فكرته فى الحركة ، اكثر مما عرفوها عن أرسطو «واما ارقليطس فإنه كان يبطل الوقوف والسكون من الكل وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هى للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة » ثم يورد فلوطرخس آراء هرقليطس فى الصدفة وفى اللوجوس فيقول إن إيراقليطس يرى أن الأشياء بالبخت وأن البخت هو الضرورة وأن جوهر البخت هو النطق العقلى الذى ينفذ فى جوهر الكل وهو الجسم الأثيرى الذى هو زرع لتكوين الكل . وينقل الشهرستانى هذا النص فيقول «إن إيراقليطس زعم أن الاشياء انتظمت بالبخت وجوهر البخت هو منطق عقلى فى الجوهر الكلى » والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقليطس «إنه لاشىء يأتى عن نظـــام . وإنما اتى الوجود عن صدفة ، والثانى هو اللوجوس المشهور .

بل ينقـل فلوطراخس للاسلاميين اقوال هرقليطس فى الظواهر الطبيعية ويعرف الاسلاميون رايه فى شكل للشمس : انها فى السفينة وانهما مقعرة . وفى استنارة الكواكب : فالكواكب تستنير . لأنها تفتدى من البخارات الأرضية وأن عظم الشمس هو مقدارها الذى نراها به ؛ أو اعظم منه قليلا او أقل . وإن سبب كسوف الشمس هو إنقلاب جسمها راساً على عقب وقد اورد

للمقدسى هذا النص عن فلوطراخوس بدون أن ينسبه إلى هرقليطس ، أما القمر فانه عند هرقليطس جسم أرضى قد ألتف عليه سحاب ، وأنه فى شكل الزورق ، وأن الذى يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد . وذلك أن الكواكب لما كانت فى أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من ثمار الرطوبات التى تبخر إليها ، تستنير فيما يظهر بالتخيل . والشمس تستنير إستنارة أكثر ، لأنها تسلك فى هواء أصفى وأما القمر فأنه يسلك فى هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كدراً ، أما عن كسوف القمر فيرى هرقليطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يساوقنا ـ أى يقابلنا ويوازينا ـ الجزء منه المقعر تقعير السفينة ، وعرف الاسلاميون أيضاً خلال فلوطراخس ، فكرة « السنة العظمى » عند هرقليطس ، وتحديده لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقليطس ، وأنها بخار من الرطوبات التى فيه ـ أى التى فى العالم . أما نفس الحيوانات فهى إما من البخار الذى من خارج ، وإما من بخار من داخل مجانس له .

وعرف الإسلاميون هرقليطس عن طريق أثولوجيا المشهور . إن أثولوجيا يذكر أن هرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس ، والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال « إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء إضطراراً . فلا ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص والارتفاع إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب ، فان أمامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب ، ويذكر صاحب أثولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، وندركها كما أدركها .

تبين أن هناك صورة واضحة لهرقليطس فى المصادر اليونانية المترجمة فى العالم الاسلامى وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من الاسلاميين. فالمقدسى — كما رأينا — تناول تلك الصورة وعرضها. وعرف الشهرستانى رأيه وعرضها « أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء ، فالنار مبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدها النار ، والنار هى المبدأ ، واليها المنتهى ، فمنها الكون وإليها الفساد .

أما المبشر (بن فاتك) فيذكر تحت اسم « يراقليطوس الظلمى » نسبة إلى الظلمة. وقد سمى هرقليطس فعلا بهرقليطس المظلم ، لصعوبة أسلوبه وعدم وضوحه فكان مظلم الأسلوب . وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون ، وأن أفلاطون كان يعتنق آراء مدرسة التغير قبل أن يصحب سقراط، يقول القفطى وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفلسفة فمشى إلى أصحاب أراقليطوس وكانت لهم طريقة فى الفلسفة ، وهى اليـــوم مجهولة . فسمع منهم ، وتحقق أن طريقتهم فى الحكمة يتعين عليها الرد . وأراد أن يجاهد نفسه فى طلب الفلسفة الحقيقية فقصد سقراط يقول المبشر بن فاتك أن أفلاطون كان يتبع إيرقليطوس فى الأشياء المحسوسة. كما كان يتبع فيثاغورس فى الأشياء المعقولة ، وكان يتبع سقراط فى أمور التدبير ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من هذه الفلسفات ومحـــاولة التوفيق بينها ويتبعه الفـــارابى فى تحصيل السعادة إلى أثر هرقليطس « فى فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور ، واستخدامه لفكرة نار أرقليطس وهو بصدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج .

بل إن المؤرخين الاسلاميين عرفوا ايضا أقراطيلوس تلميذ هرقليطس فيذكر

الشهرستانى أن « أرسطوطاليس حكى فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف فى حداثته إلى أقراطيلوس فكتب عنه ما روى هرقليطس ، وأن اقراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لايحيط بها » ونقل لنا أيضا المبشر بن فاتك بعض حكمه « قال براقليطوس . من احتمل الشرور العارضة اللاتى ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتى تكون منه باختياره ، وأمعن فى طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه ، وأصل كونه وعنصر جوهره ، فذلك الحكيم السعيد وقال براقليطوس : لا راحة لحريص ولاغنى لذى طمع وإنى أشك فى صحة نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى له . فهو يعبر تماما عن حياة الرجل . وبعد : هل كان لفلسفة هرقليطس وفكره من أثر فى المسلمين والاسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر فى العالمين اليونانى والأوربى الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال السوفسطائية والشكاك التجريبيين من ناحية . وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟ وقد كان لهرقليطس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع . وما نجمله هنا :

إن المنطق الاسلامى البحت المنبثق عن روح الاسلام هو منطق حركى ، وهو يتشابه فى هذا مع منطق هرقليطس ، ولكن مع اختلاف كامل فى الوسائل والغايات أما الفكرة العامة للجسمية فقد أبرزت فعلا فى دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : مجسمة أهل السنة . ومجسمية الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود وقد تأثر هؤلاء جميعا بالرواقية وأثر هرقليطس واضح فى الرواقية وفى جسميتها وبهذا القدر يمكننا أن نقول إن هرقليطس أثر فى مفكرى الإسلام : فنجد مفكراً من مفكرى الاسلام المتأخرين وهم نجم الدين القزوينى الكاتبى (توفى عام ٦٧٥ هـ)

يضع هرقليطس بين الفلاسفة القائلين بالجسم من فلاسفة اليونان : انكسيانس وهرقليط وديموقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليطس فى الاسلاميين فتظهر لدى بعض الطوائف الصوفية الفلسفية ، التى تأثرت من ناحية بهرقليطس ، ومن ناحية أخرى بعبادة النار عند المجوس واعتناق الزرادشتية لهذا الأصل وظهرت عبادة النار ، وأنها أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبى خطير هو بشار بن برد . ولكنا نرى الأخذ بفكرة النار ، كعنصر أعلى واسطقس أسمى ، لدى الحسين بن منصور الحلاج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهى مازالت معاصرة لنا . ثم ظهر تقديس النار لدى السهروردى المقتول . ولكن من الأولى أن نربط عبادة النار فى العالم الإسلامى بالمجوس وعبدة الشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليطس فى العالم الإسلامى فهو فكرته فى التغير من ناحية وما يتبع التغير من فكرة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه الفكرة فى إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صوراً متعددة لدى طوائف الباطنية ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا فى صورة واضحة إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليطس ـ أى تخلص النار شيئاً فشيئاً عما تحولت إليه ، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى ـ هو اللوغوس ، وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا « إن الفلك وأشخاصه . . أدواراً كثيرة . ولأدوارها أكوار : أما الأكوار فهى استئنافها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى .

بل أن النوبختي يعتبر فكرة التغير ـ فكرة سوفسطائية وقد أتهم هرقليطس فعلا بأنه أب الشك والسفسطة يقول النوبختي : ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العالم فى ذوب وسيلان قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يتفكر فى الشىء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً ، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام فى الخلق المتجدد أو الخلق المستمر وبين هرقليطس يقول الشيخ المفيد : الجواهر مما يصح عليها البقاء وأنها توجد أوقاتاً كثيرة ولا تفترض العالم لا بارتفاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين . وابراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها . حالا فحالا ، فهل أطلع النظام على رأى هرقليطس وتأثر به .

ه — الطبيعيون المتأخرون :

١ ـ أنبادوقليس :

فإذا انتقلنا إلى فليسوف العناصر أنبادوقليس والممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق فى العالم اليونانى قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة فى الصحة والخطأ ، ونجد تحميل الفيلسوف اليونانى القديم ماله وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به فى العلم اليونانى نفسه ، بل نحن نعلم فعلا أنه ادعى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى كمخلوق فان وإنما أنا إله خالد بل نقلت أثولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبادوقليس قال : إن الأنفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وأنه هو ـ أنبادوقليس ـ صار إلى هذا العالم غياثاً للأنفس التى اختلطت عقولها ، فصار كالإنسان المجنون ، فنادى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم بأن يرفضوا هذا العالم ومافيه ، وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوى الشريف لينالوا الراحة والنعمة التى كانوا

فيها أولا . فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين ، من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر فى العلوم ، رفيق الحال فى الأعمال ، وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد . أما القفطى فقد ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان ، وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة ، ومن أقدمهم زمانا . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : انبدقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم ارسطاليس .

ويرى القفطى أيضاً أن أنبادوقليس كان معاصراً النبي داود وأنه أخذ الحكمة من لقمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم فى خلق العالم بأشياء تنكر المعاد ويذكر القفطى أنه قرأ له كتاباً فى هذا فى مكتبة الشيخ أبى نصر المقدسى بالقدس ، وردود أرسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس وينتمى إلى مذهبه .. ويزعمون أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعرفة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم. ويرى صاعد والقفطى أن هذا فى غالب الظن وهم وكذب ، فإنهما ما رأيا شيئا منها والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شىء مما زعموه ،ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب كما لو يوضح محتوياته . ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعرا ، أحدهما فى الطبيعة والآخر فى التطهير ، فهل وصل أحدهذين الكتابين الى المسلمين ، ام أن ما وصل الى يدى القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى الى أن محمد بن عبد الله الجبلى الباطن القرطبى المعروف باسم مسرة المتوفى عام ٣١٩ هـ ، اشتهر بالانتماء إلى

أنبادوقليس وأنه كان « كلفاً بفلسفته ملازماً لدراستها ، ثم فر من المغرب لإتهامه بالزندقة ، لإكثاره من النظر فى فلسفة انبدقليس وإعلانه لذلك » وحاول صاعد أن ينسب إلى أنبادوقليس مذهبا فى الجمع بين صفات الله تعالى . وأنها كلها تؤدى إلى شىء واحد . وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكثر بوجه ما أصلا ، أى أنه - فى نظر صاعد - أول من ذهب إلى أن الصفة عين الذات ... المبدأ المعتزلى العتيد . ثم أنه أول من جمع بين صفات الله تعالى « فمعنى قوله عالم معنى قولى قادر معنى قولى مريد ... » الخ وينتهى صاعد إلى أن يجعل أبا الهذيل العلاف تلميذاً لأنبادوقليس .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبى أصيبعة نفس الآراء عن « انبذقليس » وأشار إلى أن مصدره فى هذا هو صاعد الأندلسى . ولاشك أن صاعدا كان من أعرف الناس بالأندلس وبتلمذه ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأنبادوقليس . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن « لأنبادوقليس » كتابين هما كتاب فيما بعد الطبيعة وكتاب الميامر . ولعل الأول هو كتابه المنظوم فى الطبيعة والثانى فى التطهير ، والميامر كما نعلم جمع « ميمر » والميمر كلمة سوريانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأنبادوقليس ذكر ومقام لدى الإشراقيين . بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبيـاء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشراقى - السهروردى المقتول - يقرر أن الحكمة الإشراقية هى التى قررها وأخبر عنها جمله من الحكماء الأولين ، وهم فى نظر السهروردى من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثاذيمون وهرمس وانبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم . وأنهم تشبهوا بالمبادىء وتخلقوا بأخلاق الله

بتجردهم عن المادة تجرداً تاماً ، وانتقشوا بالمعارف على ماهو عليه هيئة الوجود فانبادوقليس إذن ـ عند الاشراقية الإسلامية ـ حكمته كشفية ذوقية ، تظهر له الأنوار العقلية وتلمع وتفيض باشراق على النفس عند تجردها ، وكذا قدماء اليونان خلا أرسطو وشيعته » .

ومن الثابت قطعاً أن أنبادوقليس لم يكن إشراقياً ، وإنما وضعه الاشراقيون فى نسق حكمائهم الأوائل ، لأنه وصل إليهم فى صورة مباينة لحقيقته فى العالم اليونانى ، ويبدو أن ما قرب أنبادوقليس إلى الاشراقية . هو كتابه المنحول « الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المنحول بالعبرية ، منقوله عن العربية ، حفظها لنا الفيلسوف اليهودى سلمون بن جبرول ـ والجواهر الخمسة الواردة فى المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هى الهيولى الأولى والعقل والنفس والطبيعة والهيولى الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس فى بحثه عن أبن مسرة ومدرسته أن من أهم الآراء التى اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى انبادوقليس قوله بالجواهر الخمسة . وقد كان ابن جبرول فى كتابه « ينبوع الحياة » تلميذا أمينا لابن مسرة وبالتالى لأنبادوقليس المزعوم «

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت ـ فيما يقول القفطى ـ كتب الباطنية ، منسوبة إلى انبادوقليس ، ويحاول الخليفة الفاطمى « المعز » تخفيف القول بقدم هذه الجواهر الخمسة ـ ويبدو أنها كانت منتشرة فى كتب الاسماعيلية ـ فيقول : إن الخمسة الجواهر هى خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هى : الروح والنفس ـ وهما حيان : ثم الهيولى المنفعلة ثم الخلاء والملاء ، وهما لا فاعلان ولا منفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة القدماء الخمسة فى الدوائر الفلسفية فى العالم الاسلامى، وأن الكندى كتب رسالة فى الجواهر الخمسة . وقد فسرها الكندى بالهيولى والصورة والحركة والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الحرنانية الصابئة ، وهى عندهم : الله والنفس والهيولى والدهر (الزمان) والفضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازى أخذ بهذا المذهب . وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أرسطاليس ، ومن جملتهم أنبادوقليس . أما المذهب العام لأنبادوقليس كما صوره المؤرخون الاسلاميون فينقل لنا الشهرستانى صورة منه: إن انبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الارادة المحضة وهو الجود والعز . والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء ، بل هى هو — وهو هى كلها ، مبدع فقط ، لا إنه أبدع من شىء ولا أن شيئا كان معه !! ولكن ليس هذا مذهب أنبادوقليس ، إنه مذهب أفلاطونى حديث . إن أنبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل (وجود) بارمنيدس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل عن أنه مزيج من عناصر أربعة .

أما كيف أبدع الله الخلق : أبدع الله الشىء البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو العنصر الأول ، ثم كثر البسائط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البسائط وهو مبدع الشىء واللاشىء ، العقلى والفكرى والوهمى ، أى أنه أبدع المتضادات والمتقابلات الخيالية والحسية .

أما كيفية الابداع . فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تساوق فى الوجود بين العلة والمعلول ، وإلا فالمعلول مع العلة ، معينة بالذات ، فإن جاز أن يقال إن معلولاً مع العلة ، فالمعلول حينئذ ليس هو

غير العلة . وإن علة المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول » . فلابد إذن أن يكون المعلول تحت العلة وموجوداً بعدها: « والعلة علة العلل كلها ، أى علة كل معلول تحتها فلا محالة إن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات البتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول » ، ثم بين أنبادوقليس - فى نظر المؤرخ الاسلامى - مراتب الصدور ، أو مراتب المعلومات: فالمعلول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المعقول البسيط الواحد ، ثم المعلول الثانى : فبواسطة العقل ، ثم الثالث فبواسطة النفس ، وهذه هى البسائط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات ، ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذى أنطقه الاسلاميون انبادوقليس هو الأفلاطونية المحدثة ، ثم ما يلبث هذا المذهب أن يخلط بين هذه الأفلاطونية المحدثة وبين الفكرتين الهامتين لأنبادوقليس فى تفسير الكون والفساد - إن تكلمنا بلغة ارسططاليسية - وهما فكرتا المحبة والغلبة . فيذكر الشهرستانى أن أنبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذى هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً - أى واحداً عبثاً من نحو ذات العلة - فلا معلول إلا وهو مركب تركيبا عقليا أو حسيا . فالعنصر فى ذاته مركب من المحبة والغلبة .

وقد أبدعت المحبة الغلبة الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان العنصر وقد أبدعا جميع الموجودات . أما الموجودات الروحانيات فانطبعت على المحبة الخالصة والموجودات الجسمانيات على الغلبة والمركبات من الروحانيات والجسمانيات فهى على طبيعتى المحبة والغلبة أو بمعنى أدق هى مزاج وإزدواج بين الأمرين وبمقدار ما فى المركبات من المحبة والغلبه تعرف مقادير الروحانيات فى الجسمانيات .

ويعرف الاسلاميون الفكرة العامة للمحبة ، وان انبادوقليس يقول بأن المزدوجات تأتلف بعضها ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هى التى تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسمانيات هى التى تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة فى نفس واحدة باضافتين مختلفتين وهنا أيضاً أثر افلاطونى محدث ، فلم يميز أنبادوقليس بين الروحانى والجسمانى ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدأين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير ثم يذكر الإسلاميون ان انبادوقليس أضاف المحبة إلى المشترى والزهرة والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكأنهما شخصا بالسعدين والنحسين (١) وقد ذكر لأنبادوقليس فعلا هذا القول .

ثم ينسب اليه المؤرخون الإسلاميون نظرية فى « النفس » ليست له ، بل هى مزيج من الأرسططاليسية والأفلاطونية المحدثة فالنفس تنقسم عنده — كما تنقسم عند أرسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفوس المنطقية (العقلية) ويرتب أنبادوقليس طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالآتى : النفس النامية هى قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هى قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس النامية جسد للحيوانية والحيوانية روح لها . . . وهكذا حتى ينتهى إلى العقل .

وقد فاضت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلى ، ثم صور العقل فى النفس الكلية ما استفاد من العنصر الأول . ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل فى الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور فى الطبيعة

لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحانى اللطيف . ونظر العقل الكلى إلى الطبيعة ، فرأى « الأرواح واللبوب » فى الأجساد والقشور ، فساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية ، وهى صور النفوس المشاكلة للصور العقلية اللطيفة الروحانية ، حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللبوب ، فيصعد باللبوب إلى عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس الكلية ، كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيوت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين المعلول. ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها.

ثم يضع الإسلاميون « محبة انبادوقليس وغلبته » فى نسق أرسططاليسى وأفلاطونى محدث ان خاصة النفس الكلية ، هى المحبة ، فلما نظرت إلى العقل وحسنه ، أحبته حب عاشق لمعشوق فتشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه أما الطبيعة الكلية فخاصيتها الغلبة ، إنما وجدت بدون نظر وبعد تدرك بهما النفس والعقل فتحبها وتشتاق إليها وتتحرك نحوها ، « بل انبجست منها القوى المتضادة ، أما فى بسائطها فتضادات الأركان وأما من مركباتها فتضادات القوى المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية » فتمردت عليها لبعدها عن كليتها ، وإطاعتها الأجزاء النفسية ، أى النفوس الجزئية ، مغترة بعالمها الخادع الغرار ، فركنت إلى اللذات الحسية من مطعم مرىء، ومشرب هنىء ، وملبس طرى ومنكح شهى؛لذات الأرض جميعا ، فنسيت ما قد طبعت عليه من ذلك الحسن والبهاء والكمال الروحانى والنفسانى والعقلى فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها اهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف والطف واذكر من هاتين النفسين النباتية والحيوانية ومن تلك النفوس المغترة بها ، لتذكرها ما قد نسيت ، وتعلمها ما قد جهلت ، وتطهرها من دنسها ، وتزكيها من نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبي المبعوث فى كل دور من الأدوار يجرى هذا الجزء الشريف ، هذا النبي ، على سنن العقل والعنصر الأول ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفا ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفا . فيخلص النفوس الجزئية الشريفة من أوضار النفسين المزاجيتين النامية والحيوانية ، وربما يكسو هاتين النفسين كسوة النفس الشريفة ، فتنقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق ، ويستخدم الغلبة فيغلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانية بالنفسين الآخرين ، فيكونان جسداً لهذه النفس الجزئية الشريفة فى ذلك العالم الروحانى ، كما كان لها جسداً فى هذا العالم » وقد قيل إن كانت الدولة والجد لأحد . أحبه أشكاله فيغلب بمحبتهم له أضداده » .

وما أعجب ان ينسب كل هذا إلى أنبادوقليس ، وإن يظهر فى مذهبه « النبى » الجزء الشريف المبعوث فى كل دور ، وفى يده المحبة والغلبة ، يستخدم هـــذه لنفوس ، وتلك لنفوس ، وان توسم الأولى بالحكمه والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين . بل إنه ينسب إليه أيضا أنه تكلم فى الله ، هل هو متحرك أو ساكن وانه ذكر أنه متحرك بنوع سكون ، لأن العقل والعنصر ، وهما من إبداعه متحركان بنوع سكون . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأى فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى افلاطون . أما زينون الأكبر . وذيمقراط أى (ديموقريطس) والشاعريون فقالوا إنه تعالى متحرك . أما انكساغوراس فقال إنه ساكن لا يتحرك . لأن الحركة لا تكون إلا محدثة . ثم يقرر الشهرستانى ان هؤلاء الفلاسفة جميعا عنوا بالحركة والسكون : الأولى هى النقلة عن المكان ، والثانية البث فى المكان . ولم

يعنوا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأزلية والقدم تنافى هذه المعانى كلها . كان الفلاسفه الأقدمون قد نفوا عن الله التكثر . فكان لا بد ان ينفوا عنه التغير . ويبدو ان هؤلاء الفلاسفة — عند الشهرستانى — يقصدون نفى سكون بارمنيدس وتغير هرقليطس؛ ولكن من الثابت انه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والسكون فى العقل والنفس عند أنبادوقليس فى نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل ، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلا . والنفس ناقصة متوجهة إلى الكمال ، فهى متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أى هو فى ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى مخرج النفس من القوة إلى العقل . والعقل نوع حركة فى سكون . والكمال نوع سكون فى حركة . أى هو كامل ومكمل لغيره ، فعلى هذا المعنى يجوز اضافة الحركة والسكون إلى الله ويرى الشهرستانى ان أهل الملل — أى أهل الأديان — اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف فرأى البعض إنه « مستقر فى مكان » و « مستو على مكان » وذلك هو السكون ورأى البعض إنه يجىء ويذهب وينزل ويصعد وتلك هى الحركة .

ويختتم الشهرستانى هذا المذهب الأنبادوقليسى — الذى لا يعبر قطعاً عن أنبادوقليس — بآرائه فى الميعاد : إن النفوس التى مازجت الطبائع ، والأرواح التى تعلقت بشباك المادة ، تستغيث آخر الأمر بالنفس الكلية التى هى كلها ، فتضرع النفس إلى العقل ، ويتضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتضىء النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تعاين الجزئيات كلها فتتخلص من

الشباك — من المادة الرديئه ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر فى عالمها مسروره محبورة « ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور » .

وهذا هو الفصل الافلاطونى المحدث الأخير من نظرية أنبادوقليس عند الإسلاميين يشبه الى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية المحدثة فيها واضحة المعالم . غير أنه المؤكد ان الشهرستانى لم ينسب هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة من تلقاء ذاته ، بل استمدها من مصدر بين يديه ، وأرجح ان هذا المصدر هو أحد كتب أنبادوقليس المنحولة والتى عرفت عندالاسلاميين ونقلت إليهم عن طريق السوريان ، فقبلها الإسلاميون دون البحث فى زيف نسبتها إلى من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولكن من المؤكد ان مذهب أنبادوقليس وصل بطريق آخر إلى الاسلاميين صحيحاً . إننا نعلم ان كتابات أفلاطون وأرسطو والمشائين بعدهما والأفلاطونية الحديثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفى هذه الكتب نماذج طيبة لفلاسفة ما قبل سقراط ، فهل لم يعرف الإسلاميون هذه النماذج الخاصة بأنبادوقليس فى « سمع الكيان » مثلا أو كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل فى « ما بعد الطبيعة » له وسأقدم للقارىء بعض هذه النماذج ، وهى تثبت تمام الاثبات إن مذهب أنبادوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الاسلامى .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للاسلاميين فى كتاب النفس وقدنقله إلى العربية حنين بن اسحق . وهاكم النص « والذين نظروا فى الحركه التى تكون من حيث الأنفس قالوا . إن المحرك هو النفس . والذين نظروا فى معرفة الأنفس وإدراكها للاشياء بحسبها قالوا إن الأوائل هى النفس . ومنهم من جعل هذه الأوائل كثرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كمثل أنبادوقليس فإنه يزعم ان الأولية واحدة فى جميع العناصروان كل عنصر على حياله . وهذا قوله

« تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

« والهواء بالهواء والنار بالنار .

« والمودة ـ هى الإتفاق ـ بمثلها . والغلبة ـ هو الفساد ـ بفساد ومهلك مثله »

هذا نص أنبادوقليس واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشذرة تمثل بوضوح مذهب أنبادوقليس فى أن الأوائل (العناصر الأولى) هى كثرة ، وأن الأولية فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر وأن العناصر أربعة وأن علة الوجود هى المحبة والكراهية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء لأنبادوقليس وهو ينقد نظرية القائلين بأن النفس تأليف فيقول « كذلك قد يعني على الناظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس فإن معنى خلط العناصر فى جزء اللحم وفى جزء العظم واحد ثم يعرض من ذلك أن يكون فى كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الأعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس » .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس فى قوله : إن كل واحد من الأعضاء له معنى من معانى الخلط ، فيسأله : هل معنى التأليف هو النفس ؟ أو النفس شىء آخر خال من الأعضاء ؟ وسأله أيضاً : هل المودة التى قال بها ، أهى علة الخلط كيفما كان الخلط أو هى شىء غير ذلك المعنى ؟

وهنا أيضاً مناقشة لمودة أنبادوقليس : هل هى علة مزاج العناصر وخلطها أم هى شىء آخر غيرها ؟ أهى قوة مادية فحسب ؛ أم هى قوة وجودية من حيث هى ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس فى « أن النفس من العناصر »

فيذكر أن الذى دعا أنبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عاماً لكل واحد منها . وعللوا هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أنبادوقليس المشهور بأن الشبيه يدرك الشبيه. ثم يناقش أرسطو فكرة أنبادوقليس وينقدها فيقول « فجعلوا النفس كأنها هى الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وعسى أن تكون لا غاية لعددها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتحس بكل جزء منها ، فجعلها الأشياء : بماذا تعرفها وماذا تحسها ؟ كقولك بأى شىء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم وماشا كل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتوافق على البحث أو كيفما جاء ، وإنما توافى وائتلف بقدر من أقدار التركيب كما قال أنبادوقليس فى العظم :

« أنه توافت ثمانية أجزاء لكونه : أربعة من النار ،

« إثنان من الأرض ،

« وإثنان من الهواء ، فصار العظام من أجل هذه بيضا ...

وينكر أرسطو فكرة الشبيه يدرك الشبيه ... وإلا لم تستطع أن تدرك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر ، أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أنبادوقليس « إنما يعرف الأشياء بالعناصر وما أشبهها فيه من المثل » ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أنبادوقليس القائلة : إن الإدراك مادى حسى ، يقول أرسطو « وكذلك رأت القدماء منهم أنبادوقليس وأوميرس الشاعر - ان الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحس ، وأنه شىء جسمانى ، وهكذا

وأن جميعهم . وأن من فهم ، إنما يفهم بالمثل ، كما أن الناس إذا أحس ، فإنما يحس بالمثل » ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس « ولو أن الود يؤلف بين الأشياء مثل ما نرى من تركيب المفترقة ، لكانت رؤوسا كثيرة أعناق » وهذا قول قول انبادوقليس ، وهو يقابل شذرة رقم ٧ في نشرة ديلز اما النموذج الثاني لصورة متكاملة لفلسفة انبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه ارسطو أيضا وشراحه من الإسلاميين في كتابه « الطبيعة » المترجم أيضاً إلى العربية على يد إسحق ابن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير ، وإنه ينسب خروج سائر الأشياء إلى أنه نفض يكون من الخليط . وأن لهذه (أي للنفض) دوراً . وأن الأسطقسات الأربعة غير متناهية . ويعلق الشارح أو على بن السمح بأن أنبادوقليس ذهب إلى أن مادة سائر الموجودات هي الأسطقسات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض وإن هذه تجتمع بالمحبة وتفترق بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وان كل واحـــد من الاسطقسات الأربع لا نهاية له في البعد . ويقول بالدور ـ اى ان الأشياء تعود إلى اسطقساتها او بمعنى آخر ـ ان المتكون إذا فسد بأن تفرق يجوز ان تتغلب عليه اجزاء اسطقسية الأول فيصير إليه، كما يذكر ارسطو الاسلاميين نظريات المحبة والغلبة عند انبادوقليس ثم يقدم لهم آراء انبادوقليس في الضرورة والاتفاق، وانكار الغائية في الطبيعة ، فبينما يذهب انبادوقليس إلى ان الأشياء تتكون بالمحبة والغلبة ، يذهب ايضا إلى ان الطبيعة تفعل ليس من اجل شيء ، ولا لأن شيئا افضل . ويعلق متى بن يونس على هذا بأن انبادوقليس يقول بأنه ليس في إنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة ان تفعل من اجل شيء .

واخيراً يورد ارسطو فكرة انبادوقليس في الحركة والسكون : وانها تتحرك

مرة ثم تسكن أخرى ، وإنها توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو الغلبة كثيراً فى واحد ، وتسكن فى الأزمنـــة التى فيما بعد ذلك ويورد شعراً لانبادوقليس من قصيدته فى الطبيعه :

« أما من جهة : أن واحداً من شأنه أن ينشأ عن كثير .

« وإذا التأم أيضا واحد ، تشعب منه كثير .

« فمن هذه الجهة يكون تكونها ، ولا يكون للدهر أن ينالها :

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا ينتهيان مع ذلك ،

« من هذه الجهة هى أبداً غير متحركة دوراً »

ثم يبين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند أنبادوقليس : هذه مرة وهذه مرة وتحريكهما ، موجودان للامور ضرورة . والسكون فيما بين ذلك من الزمان. ويشرح أبو الفرج بن الطيب - أحد شراح كتاب الطبيعة - هذا النص :

بأن مايرى إليه أنبادوقليس فى هذه الأبيات بأن الغلبة تضع من الواحد كثيراً ، يعنى أنها تضع من الأجرام الفلكية كثيراً - أى اسطقسات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتؤلفها - يعنى أنها تعمل من « الاسطقسات جرماً فلكياً . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكونا .

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة أنبادوقليس فقد وصل إليهم صحيحاً وكاملا عن كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطراخس المترجم إلى العربية . يقول فلوطراخس « واما انبادوقليس بن ماتن من اهل اقراغنتا (اجرجنتم) فأنه يرى

الاسطقسات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادىء مبدآن: وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة » .

وينقل فلوطراخس إلى الاسلاميين نص أقوال انبادوقليس « إنه قال بهذا اللفظ : إن أصول الأشياء كلها أربعة وهي: زواس الآس ، والإيرا الذى يعطى الحياة ، وايدونيوس ونيسطس التي تبل بدموعها السيالة .

« وهو يعنى بقوله زواس (أى زيوس رب الأرباب ـ الناصع البياض) . الحرارة والغليان وهى بقوله ايرا هى مسيلة الحياة : الأرض . هى هيرا ـ ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً ضخماً فى الظواهر السماوية وتستطيع أن تثير العواصف وتهيمن على الكواكب المنتشرة فى السماء والقران بين زيوس وبين هيرا ـ هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعنى بقوله ايدون : الهواء ، ويعنى بقوله نيسطس « السيلان البشرى » : الروح الإنسانى والماء . وايدونيوس هو اسم آخر للجحيم هادس ـ والمعنى الحرفى ـ كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ «اللامنظور» ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقية الاخفاء كما ورد فى هزيود . أما مسطس أو نسطس ـ فهو العنصر المكون للماء والهواء وهو أيضا اسم لإله صقلى ـ نرى من هذا أن الاسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لأنبادوقليس حتى فى صورتها المثيولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطراخس فكرة أخرى لأنبادوقليس فى الكون ، فيقول فى نص هام « أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه جسم. وأما انبادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد . إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وباقى الكل عنصر معطل » ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات انبادوقليس فيقول « إن انبادوقليس يرى أن قبل الاسطقسات

الأربعة أربعة اسطقسات أخر أصاغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة . وأن « امتزاج الاسطقسات من أجزاء صغار هي أصغر الأشياء وكأنها اسطقسات للاستقصات ، بل ينقل فلوطرخس بيت شعر من قصيدة انبادوقليس في الطبيعة هو :

« إنه ليس في العالم شيء خال ولا زائد »

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء . وينقل فلوطرخس آراء الفلاسفة في الكون والفساد ، فيقدم للدارسين هذا النص الهام « إن برمانيدس ومالسيس وزينون كانوا يبطلون الكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك . أما انبادوقليس وأبيقريس وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، فأنهم يوجبون اجتماعا وتفرقا لأنهم لايوجبون كونا وفسادا ، وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع في الكمية ، وأما فوثاغورس وجماعة الذين أوجبوا العنصر أنه منفعل فإنهم أوجبوا كوناً وفساداً على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الاسطقسات وانتقالها وهذا تفسير رائع لانبادوقليس ، ونحن نعلم أن الموجودات تتكون عند انبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتفنى بانفصالها . ولا شيء يبقى في الوجود ويخلد إلا العناصر الأربعة المكونة لكل موجود فضلا عن المحبة والكراهية ، أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ليس لفقدان العناصر كيفياتها ، لأنه لاتغير في الكيفيات ولكن العناصر يتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والجزئيات فالأجسام المتشابهة مسامها متماثلة ، ويتم الامتزاج بسهولة ، بينما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس

وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر ، فى امتزاجها فالاختلاف بين الأشياء اختلاف كمى فى النسب بين العناصر وليس اختلافا كيفيا فى الامتزاج

ثم يقدم فلوطرخس رأى أنبادوقليس فى الضرورة : « إن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادىء والاسطقسات » ، وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان فى كتابه « الحاصل » ثم يقدم فلوطراخس آراء انبادوقليس فى الطبيعة فيقول « أما انبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة البته ، لكنه يرى أن الكون بالاجتماع والافتراق » ثم يسرد لنا أقوال أنبادوقليس نفسها عن قصيدته فى الطبيعة فيقول « ذلك انه – فى كتابه الموسوم بالأول من الطبيعيات – أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وأما قوله نصا فهو هذا : « إنه ليس لشىء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الأشياء المختلفة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة » ثم يذكر فلوطرخس أن انكساغورس يوافق أنبادوقليس فى فكرته هذه ويرى فى الطبيعة انها امتزاج – يعنى كونا وفساداً » .

كما عرف الاسلاميون فكرة انبادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقسات وإنه وإن كان جعل هذه العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً فى نشأة الموجودات ، وبخاصة الأثير والنار فيقول فلوطرخس « وأما انبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطقسات فهو الأثير ، وبعدة النار ، وبعدة الأرض . وإن بانقباض الأرض وانعصارها نبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء وأن السماء كونت من الهواء والشمس من النـــار . وأن من الاسطقسات الآخر ، كل ما على وجه الأرض ، أما الكواكب فإنها نارية ، أى من الجواهر النارية التى انعصرت من الهواء فى التمييز الأول كما عرف الاسلاميون أنه يقول بشمسين : الأولى هى النار الأصلية التى تملأ النصف الآخر من العالم

ـ وتملأ هذا النصف لأنها تقع دائماً في مواجهه النور المنعكس علينا وأن الفلك الذى يحتوى الشمس يمنعها من تجاوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وإن القمر مثل القرص وإن بعد القمر ضعف بعده عن الأرض .

ونحن نعرف ـ كما وصلنا من النصوص اليونانية ـ أن القلب عند أنبادوقليس مركز الإدراك وقد كانت مدرسة القوميون قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكن أنبادوقليس خالفها ، لأنه في القلب يتجمع الدم الذى ينتشر فى كل جسم ، ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملاءمة لامتزاج العناصر . وقد عرف المسلمون هذا « وأما أنبادوقليس فيرى أن الجزء الرئيسى من أجزاء النفس فى الدم ، ومنهم من يرى أنه فى عرق القلب ، ومنهم من يرى أنه فى الغشاء الذى فى القلب » وقد وصل إلى الاسلاميين أيضا فكرته عن أن الحواس تكون من اعتــدال القوى الجزئية وتركيب كل واحد من المحسوسات فيها ، أى عرفوا إسرافه فى المادية ، وإنه لم يتكلم عن أى قوى عقلية بمعنى « العقل » .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطراخس مذهب انبادوقليس صحيحاً إلى العالم الاسلامى حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيهم كما رددنا من قبل . إن الشهرستانى عرف كتاب فلوطراخس واستفاد به ، ومن العجب أنه لم ينقــل النصوص كما هى ، بل مزجها بمذاهب وأقاويل ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدس فى « البدء والتاريخ » يستفيد بكتاب الآراء الطبيعية لفلوطراخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح أنه قرأ فلوطراخس. وأنه يأخذ مادته منه ثم يخبرنا أن ابن زرام فى كتابه « النقض على الباطنية » استخدم نفس هذا الكتاب المقدس « أو أبو زيد احمد بن سهل البلخى

ـ الذى يقال أنه كتب هذا الكتاب) يقدم لنا آراء صحيحة عن أنبادوقليس إنه يرى أن الأسطقسات أربعة هى : الماء والنار والهواء والأرض ، وأن المبادىء مبدآن ـ هما المحبة والغلبة ... أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة فأمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطرخس ومافيه من آراء صائبة عن اليونان وعن انبادوقليس ونلاحظ من استخـــدام ابن رزام لكتاب فلوطرخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية ، وقد كان من أشد الناس عليهم فتلمس أصولهم ، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس فى « القدماء الخمسة»وكان ابن مسرة الصوفى الباطن وتلامذته يدعوك أنهم تلامذة لأنبادوقليس ويبدو أن ابن رزام حاول تفنيد هذا الرأى فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان . ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل الينا إلا فى خلال الشذرات الباقية من كتبه فى مصنفات غيره .

ويظهر أن فكرة المحبة والغلبة شغلت الجامع الفلسفية ، فـــنرى أباحيان التوحيدى يخصص لهـــا مقايسة فى كتابه المشهور « المقايسات » باسم « فى استيلاء المحبة على الاجسام و استيلاء الغلبة عليها ، ونتائج كل منها » وينقل لنا أنه قرأ على أبى سليمان السجستانى أستاذة من كلام أنبادقليس : « وإذا استولت المحبة على الأجسام التى منها تركيب العالم ، كان منها العالم اسطقصات ، العـــالم الكائن الفاسد » ... وهذا نص ورد فعلا فى الكتابات اليونانية المأثورة عن أنبادوقليس ويفسره أبو سليمان السجستانى المنطقى هكذا . بأن أنبادقليس أراد باستيلاء المحبة على العالم ـ استيلاء القوة العقلية عليه ، فأنها هى التى تحيط بجميع الموجودات إحاطة كليـة وتؤلف بينها على نظام توفيقى متناسق بين جميع أجزائها ويشبه هذا الفعل منها بتآلف الأكر بعضها مع بعض وإحاطة بعضها

بعض إحاطة تامة ، حتى لا يتخللها شيء آخر .

ثم يفسر أبو سليمان السجستانى قول أنبادوقليس « إذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطقسات ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض ، المباين كل واحد منها غيرها » فيقول بأن هذا تشبيه لها بالقوى الحسية المنشد به ، المفارق بعضها بعضاً لما فيها الاكدارات ، ومايقع فيها من الخطـــأ والغلط والزيادة والنقصان . ويقول إن هذه الأشياء صفة التغالبة المتنافرة ، ومن الواضح أن تفسير المحبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحاسة هو تفسير بعيد عن فكر أنبادوقليس . إن المحبة والغلبة مبدآن ماديان ، هما العناصر وليسا فوقها : ولكن هكذا أراد بعض الإسلاميين تفسيره .

وأخيراً . إن أنبادوقليس نقل إلى العـــالم الإسلامى فى صورتين صورته الحقيقية : ولم تتأثر بشيء منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فيما عدا الأخذ بفكرة الاسطقسات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامى . ثم فى صورة موفقة ملفقة ، حمل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه وقد أثرت هذه الصورة غير الأنبادوقليسية ، باسم أنبادوقليس ، فى طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة الباطنية وطوائف من الصوفية .

ب — انكساغوراس

وننتقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أثراً عن أنبادوقليس فى التراث الإسلامى وهو انكساغوراس لقد أثر أنبادوقليس ـــ سواء فى صورته الحقيقية أم فى صورته المزيفة ـــ فى فلاسفة ودوائر باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية

ولكن الأمر فى انكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه « نزعة غيبية » كمعاصرة أنبادوقليس ، فلم ينفذ إلى آرائه — حين نقل إلى العالم الإسلامى — الغنوص ، كما نفذ فى أعماق المذهب لأنبادوقليس. ولذلك وصل ، إلى حد ما ، فى صورته الحقيقية . ولما كان هو عقلياً ، فقد أثر فى فلاسفة الإسلام الفعليين ... المتكلمين ، أو على الأقل تشابهت آراءه بآرائهم . ولقد ظهر اسم انكساغوراس لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برسمه كما نعرفه الآن : فالقفطى يذكر الاسم « انكساغوراس » ويرى أنه حكيم مشهور مذكور ، وأنه كان قبل أرسطو ثم يخطىء فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو كذلك المبشر بن فاتك يدعـــوه « انكساغوراس » ويذكره فى مواضع معينة من كتابه ، ثم ينقل بعض أقواله : « قال انكساغوراس : كما أن الموت ردىء لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغى أن يقال إن الموت جيـــد ولا ردىء ، لكنه بالاضافة إلى الشيء يكون جيداً أو رديئا » وترك أرسطو وشراحة من اليونان والاسلاميين صورة طيبة لانكساغوراس — عرفها وتدارسها فى كتبه الاسلاميون « فانكساغوراس فأنبادوقليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . . أما كثير فمن قبل المادة . وأما واحد فمن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو العقل . وانكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهـــه ، وأن الأجزاء المتشابهة أو الاضداد غير متناهية » أى أن الأجزاء المتشابهة والاضداد، أى الحار والبارد ، لانهاية لأعدادها ، ولمقاديرها نهاية . وينقل أبو على بن السمح شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، وأن انكساغوراس يقول : « إن الاشياء كلها موجودة فى المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فنحس فى كل شيء ما هو الأغلب عليه » بل أن أرسطو نفسه يذكر أن أنكساغوراس يقول « إن

أى جزء أخذته وجدته خلطاً على مثال الكل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء » وهذه إشارة إلى بذور أنكساغوراس : التى جعلها أرسطو « متشابهة الأجزاء » وانقدها نقداً شديداً . ولكن سنرى فى العالم الاسلامى قول انكساغوراس « إن كل شيء يكون فى كل شيء » وإن الشيء لايكون إلا من مثله وشبيهه فى الصورة ورأى الاسلاميون هذا القول كثيراً فى كتب أرسطو وقد أقلقة كما قلت، فهاجمه أما من نظم متشابهات الأجزاء فهو العقل عند انكساغوراس ويذكر أرسطو وشراحه إنه لم يكتشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن انكساغوراس لا يوقف العقل حقه بل يرى « أن العقل لا يقدر على تمييز المتشابهات » كما أن انكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وان العقل طبع فيها حركة فميزها ، ولكن هذه الحركة آلية بحتة كما أن انكساغوراس « صاحب الخليط » قال . إنه كان لم يزل ، ثم أن العقل بدأ بالحركة فميز الخليط وضم الشبيه إلى شبيهه والشكل إلى شكله ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً » ولكن أرسطو يمتدح انكساغوراس ويرى انه اصاب فى قوله فى العقل « إنه غير قابل التأثير ولا مخالط » .

أما فلوطرخس — وقد قلنا إن كتابه ترجم للعربية وكان مصدراً هاما لهم — فإنه يقدم انكساغوراس فى صورتة الصحيحة أيضا ، وقد رسم المترجم اسمه : انفاغورس .

ويقدم نص فلو طرخس العربى نظرية انكساغوراس فى متشابهات الأجزاء فى صورة صحيحة تامة الصحة « إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابه الأجزاء ، وان من الأشياء المقنعة أو التى فيها إشكال أن يكون شيء من لا شيء

ويتبدد شيء إلى لاشيء . وأنا نغتذى الغذاء البسيط من الحنطة وشرب المـــاء القراح ، ومن هذا الغذاء يتغذى الشعر والعروق والشريانات والأعصاب ... وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نسلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يغتذى به فى هذه الكائنات ويكون النماء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التى تدرك عقلا وليس ينبغى أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحس ، لكن نعلم أن من الأجزاء مايدرك عقلاً من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مبادىء الموجود فتصير المتشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة الفاعلة العقل المدبر للكل ، وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدبر لها .

« وقد بدأ بأن قال هكذا : « كانت الأشياء كلها مختلطة فجاء العقل وقسمها ورتبها » ويعلق فلوطرخس « وينبغى ان نقبل منه قوله لأنه قد جمع الى العنصر : العلة الفاعلة » وصل اذن مذهب انكساغوراس فى متشابهات الأجزاء وفى أن العقل هو العلة الفاعلة للوجود ، صحيحا سليما الى العالم الاسلامى . وينقل إلينا المقدسى فى « البدء والتاريخ » هذا تلخيصا . بل أن الشهرستانى - وقد اشتهر بنقل مختلط لأقوال فلاسفة اليونان — يقدم لنا انكساغوراس فى صورة صحيحة الى حد كبير ، ولاشك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن انكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لايدركها الحس ولا ينالها العقل . ومن متشابه الأجزاء يتكون الكون كله ، العلوى والسفلى . وان المركبات تسبق البسائط ،والمختلفات مسبوقة بالمتشابهات ومن المركبات تمتزج وتتركب العناصر وهى متشابهة الأجزاء ثم يذكر الشهرستانى أيضا أن انكساغوراس يرى فى المبدأ الاول أنه العقل ،وأنه هو العلة الفاعلة لكل شيء

وينقل فلوطرخس ايضاً للاسلاميين قول انكساغوراس أن الأجسام كانت أولا فى المبدأ واقفه ، وأن العقل هو الذى رتبها وجعل لها تولدا على مثال ثبات.

أما الشهرستانى فيذكر أن انكساغوراس يقول « أن أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل ، لا نهاية له ،ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية والانواع والاصناف » .

ثم ينقل عنه إن الأشياء كانت ساكنه ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام « فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم فى الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهى كلها وبهذا الترتيب — مظهرات لما فى هذا الجسم الأول من الموجودات ، وإذا كان المبدأ الأول فى الوجود هو الجسم ، فسياق المذهب إن المعاد إلى ذلك الجسم ، وإذا كانت النشأه الأولى هى الظهور ، فيقتضى إن تكون النشأة الثانية فى الكمون ويذهب الشهرستانى إلى إن انكساغوراس أول من قال بالكمون والظهور فقد اعتبر الأشياء كلها كامنه فى الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلا وتكاثفاً وتخلخلا ، كما تظهر السنبلة من الحبه الواحده ، والنخلة الباسقه من النواة الصغيرة والانسان من النطفه ، والطير من البيض . وكل ذلك ظهور عن كمون . وفعل — بالاصطلاح الأرسطاليسى — عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الابداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستانى — وهو يتابع منهجه المقارن النقدى — أن مذهب انكساغوراس يشبه مذهب الهيولى الأول التى حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت

جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهيولى ولا يثبتون جسماً بالفعل ونحن نعلم إن مذهب الهيولى الأولى التى حدثت عنها الصور أفلاطونى . ويعرف انكساغوراس عند الإسلاميين بأنه « صاحب الكون » .

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول انكساغوراس بأن الطبيعة امتزاج رأى كون وفساد وأن النفس هوائية ، فثمه إذن صورة واضحة صحيحة لانكساغوراس فى العالم الاسلامى فهل كان له أثر فى الفكر الإسلامى ؟ ذهبت مجموعة من مؤرخى الفلسفة الإسلاميه من الأقدمين أيضاً من أمثال الشيرازى فى الأسفار الأربعة » ، وفخر الدين الرازى فى « المباحث الشرقية » ، والايجى فى « المواقف » إلى أن نظرية انكساغورس فى الكون اثرت فى نظرية الكون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن فى الجسم اجزاء لانهايه لها بالفعل ، وهو بعينة نظرية انكساغورس فى الكمون كما أنه ينسب لانكساغوراس القول بوجود الخلاء وقوته الجاذبه للاجسام . وأن هذا القول أو هذه النظرية أثرت فى محمد بن زكريا الرازى ويرى الأستاذ الدكتور أبو ريده ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مكون من جواهر متضاده لاعدلا جزائها يقرها الله على مايريد ، أشبه برأى انكساغوراس فى أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شىء ويذهب هورتن ايضاً إلى أن النظام انكساغورس اكثر منه رواقى فى نظريته عن الكمون وأن نظريته عن تكوين الجوهر من الأجناس المتضاده إنما هى ايضاً انكساغوراسية فهى تشبه نظرية انكساغوراس فى أن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهه وسنعود إلى توضيح هذه الصلات بين انكساغوراس والنظام حين نبحث فى فلسفة هذا الأخير فى هذا الكتاب وإن من التغالى أن يتصيد الباحثون — وكما لاحظ ذلك أبو ريدة بحق — كل فكرة له — وأن نلتمس لها مصدراً رواقياً أو انكساغورسيا . ولكن ما أرد أن انتهى منه فى بحثنا عن انكساغورس أنه عرف فى العالم

الاسلامى ، وأن بينه وبين بعض فلاسفه الاسلام المتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

٢ — المدرسة الذرية : لوقيبوس وديموقريطس .

وانتقل إلى مدرسة المذهب الذرى . ونحن سنرى أخذ المعتزلة والأشاعرة بمذهب ذرى ، فعلى أى صوره عرف الإسلاميون هذا المذهب الذرى اليونانى ورجاله .

عرف الاسلاميون لوقيبوس ، فيلسوف المذهب الأول واستاذ ديموقريطس واضع المذهب فى صورته الكاملة . أما عن ديموقريطس ، فاننا نرى مفكراً كالشهرستانى لايصل إلى معرفة حقيقية مذهبة ، فلا يذكر شيئاً عن مذهب ديمقريطس الذرى ، بل ينسب إليه مذهب ابنا دوقليس فى العناصر الأربعة .

فديمقريطس عند الشهرستانى يقول بأن المبدع الأول هو الأختلاط الأربعة وهى الاستقصات أوائل الوجودات كلها ومنها ابرعت الأشياء البسيطة كلها دفعه واحدة .

أما الأشياء المركبة فانها كانت دائمة دائرة ، إلا أن ديمومتها بنوع ودثورها بنوع . ثم أن العالم بجملته باق لايفنى . ولكن أين المذهب الذرى الديموقريطس؟ إن هذا الفيلسوف الأشعرى — الشهرستانى ، وهو من القائلين بمذهب الجزء الذى لايتجزأ ، لايتكلم عنه منسوباً إلى ديموقريطس اللهم إلا عرضاً ، حين يعرض لمذهب ابيقورس وسنعود إلى هذا فيما بعد ويبدو أن ديمقريطس وسم بالدهرية ، ونحن نعلم أنه ذهب بالمذهب الآلى إلى اقصى حدودة ، فهل كان هو السبب فى إهمال مفكرى الأشاعرة لمذهبه ؟ ! لقد صور لنا اليعقوبى مذهب

ديموقريطس بأنه « لاينكر الألوهية والأديان والرسل والكتب والمعاد والوعد والوعيد ، ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ولاعطب ، وإنما حدوث ما سمى حدثا تركيبه بعد الافتراق ، وعطبا تفريقه بعدالاجتماع ، وجميع الوجهين فى الحقيقة حضور غائب ومغيب حاضر ».

كما أن الغزالى يصف هذا المذهب وأتباعه بأنهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم لم يصنعه صانع ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون ابداً . ويسمى أتباع هذا المذهب الزنادقه .

فكيف يربط بعد ذلك مفكرو الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، نظريتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ بالمذهب الذرى الديموقريطسى !!

ولكن هل وصل هذا المذهب فى صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى ؟ وهل أثر هذا المذهب فى مفكرى الإسلام بغض النظر عن كونهم قد تبرأوا منه وأهملوا ذكره ؟

أما عن معرفته ، فاننا نرى اصوله للمذهب صحيحه فى كثير من مترجمات اليونان فى العربية لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لارسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميون معرفة طيبة تامة ، فى هذا الكتاب عرض كامل لمذهب ديموقريطس. ولقد دعا هذا الأستاذ مولك ، فى كتابه « امشاج من الفلسفة العربية واليهودية » متابعاً لفيلسوف اليهودى القديم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين فى الجزء الذى لايتجزأ يعود إلى مذهب ديموقريطس ثم نجد مصدراً آخر للمذهب فى كتاب الآراء الطبيعة لفلوطرخس ، فديموقريطس يقول :—

إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذى لايتجزأ والخلاء هو ماليس بجسم وأن الأجزاء التى لاتتجزأ غير متناهية فى الكثرة وأن الخلاء غير متناه فى العظم وأن كل الاشياء فبالضرورة كانت ، وأن الضرورة هى البخت . وأن ثمة عوالم بلانهاية فبالانهاية له ، كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدبر بالسياسة، لكنه مدبر بطبيعة غير ناطقه أى أن العالم آلى محض ، أو محكوم بآلية محضة .

كما أن أرسطو قدم للاسلاميين فى كتاب النفس ـ وقد نقل أيضاً إلى العربية ـ آراء ديموقريطس فى النفس : فيذكر النص العربى المترجم أن ذومقراط يقول إن نار وشىء حار ، وإن الذرات (أى الجـــواهر الفردة والأجزاء التى لا تتجزأ من الأشياء) ذوات الأشكال لانهاية لكثرتها وليس بين جميعها شىء مستدير كرى ماخلا النار . والنفس مثل الهباء المنبث فى الجو الذى يستبين لنا بشعاع الشمس الداخل من الكوى » ، وزعم ذومقراط أنه عنصر لجميع الطبائع ، وبهذا القول كان يقول لوقيفوس والنص طـويل بعد ذلك يشرح فـكرة ديموقريطس كامـلة .

ويقدم لنا النص العربى لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضا . فالعقل ليس قوة فى إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شىء واحد وإن النفس جزء لايتجزأ من الجسوم الأولى التى لا قسمة لها وأنها محركة من أجل صغر أجـزائها . وأن الأجزاء التى لا تتجزءأ من أجل أنها أبداً تتحرك ـ كذلك تجتذب الجرم وتحركه .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد عرف فى العالم الاسلامى على وجهه الصحيح . أما أثره فى العالم الاسلامى ، فإنه يحتاج إلى دراسة عميقة فى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الاشاعرة لمعرفة أصوله عند هؤلاء الأخيرين ومكانته فى القسم الدينى العام لفكرهم .

فكرة الذرة فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة

مقدمة عامة :

الفصل الأول : الموناد وفكرة الذرة عند ليبنتز .

الفصل الثانى : فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين .

الفصل الثالث : فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل .

دكتور على عبد المعطى

مقـــــدمة عامــــة

لعبت فكرة الذرة فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دوراً بالغ الخطورة ، عظيم التأثير . حقا لقد اكتسبت هذه الفكرة خلال طوافها الكبير عبر تاريخ الفكر الفلسفى ، وتاريخ العلم ، ووجدانية وروحية الأديان ؛ ما أعطاها طابعا خالفا ــ إن قليلا أو كثيراً ــ لجوهر الفكر اليونانى القديم . ومع ذلك ــ كان ديموقريطس هو الأساس ، وكانت فكرته عن الذرة هى المحور الذى دارت حوله كل الفلسفات اللاحقة ، بل وكل النظريات العلمية ، تأخذ بهـــا أحيانا ، وترفضها أحياناً أخرى ، وتسايرها أحياناً ثالثة .

والفلسفة الحديثة تبـدأ بديكارت ، ولكن ظهرت قبله إرهاصات مهدت له الطريق ، وأنارت أمامه السبيل ؛ فظهر ما يسمى فى العصور الوسطى ، وفى عصر النهضة ، بالعلم الكلى أو بالهجاء العام أو بفن التركيب أو بفن الاختراع . وكلها أسماء مترادفة تشير إلى فكرة تجزىء كل الوقائع إلى جزيئات أو ذرات ، والتعبير عن هـذه الجزيئات أو الذرات برموز معينة، يتكون من تركيباتها على أنحاء مختلفة علما كليا أو هجاءاً عاما ينطبق على كل المعارف والعلوم . ولا يمكن أن ننسى هنـا محاولة ريموندليل وغيره من الفلاسفة والمفكرين فى سبيل تحقيق هذا المشروع ، تلك المحاولة التى كانت أساسا سار عليه جبريو المنطق أمثال بول وفريجة وغيرهما ، وهم أولئك الذين عبروا عن تلك الجزيئات أو الذرات برموز جبرية ، كما كانت أساسا اقتـــدى به واضعوا المنطق الرمزى أو المنطق الرياضى ، أمثـال رسل وهوايتهد وكوتيرا وغيرهم ، كما كانت النور الذى سار على هديه ، وفى الحقبـة المعاصرة من الفلسفة الحديثة أصحاب منهج تحليل اللغة والفكر أمثال لدفيج فتجنشتين وغيره .

وعجبا أن يظهر ونحن بإزاء الارهاصات الأولى التى مهدت لفكرة الذرة فى الفلسفة الحديثة جيور دانو برونو * الفيلسوف الايطالى ويأخذ بمصطلح المونادأساسا لأفكاره ونظرياته ، ويدل بهذا المصطلح على الذرة الروحية .

ولكن كيف اندمجت تلك الروحية بفكرة الذرة وهى مادية لا روح فيها ؟ والإجابة هى أن فكرة الذرة وإن كانت مادية إلا أن الأديان وما فيها من اتجاه روحى ، قد أضفت على تلك المادية الصارمة روحية محببـــة إلى القلب والذوق. ولقد انتقل هذا المصطلح «المونادة» بكل ملابساته إلى الفكراالليبنتزى ، فاتخذ هذا المصطلح ـــ وهو ذرة روحية ـــ أساسا لمنطقه وتفكيره وميتافيزيقاه .

ونحن نعلم أن ديكارت ـ الذى ابتدأت به الفلسفة الحديثة ـــ يستخدم فكرة الذرة روحا لا نصا ؛ فهو تحت تأثير محاولة إقامة علم كلى ، أو هجاء عام، أو لغة كلية ، حاول أن يحلل كل الوقائع إلى طبائعها البسيطة، وحاول أن يرمز إلى هذه الطبائع البسيطة التى لا يمكن أن تنحل إلى أبسط منها برموز معينة ، ينتج عنها فى النهاية إقامة علم كلى ينطبق على جميع علومنا ومعارفنا . ولكن ونظراً لأن ديكارت لم يستخدم هذه الفكرة إلا عرضا فى بنائه الميتافيزيقى الذى يرتكز على الشك المنهجى والتوصل منه إلى أنه ما دام يشك فهو يفكر ، ثم التوصل من ذلك إلى إثبات وجود نفسه ، ووجود الله ،ووجود العالم كإمتداد هندسى ، فإننا لن نتناوله هنا بالدراسة .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن فكرة الذرة ، قد أثرت تأثيراً نافذاً فى الفكر العلمى الحديث . ولقد نفذت بكل قوة إلى دوائر العلم الفيزيقى ، وكان لها

---

* جيوردانو برونو : فيلسوف إيطالى ولد عام ١٥٤٨ وأحرق فى روما عام ١٦٠٠ لبعض الاعتبارات الدينية .

صولاتها وجولاتها فى المجالات الطبية والعسكرية وغيرها .

ونحن هنا — ونحن نتتبع الخط الفلسفى لهذه الفكرة عبر التاريخ الفلسفى الطويل — لن نتناول تأثير هذه الفكرة فى الدوائر العلميه ، وانما سنلتزم بخطنا الفلسفى الممتد من ديمقريطس ، والذى لازال وسوف يزال حيا متدفقا مابقى الفكر ، ودامت الفلسفة .

وعلى هذا فإننا سنتناول تأثير هذه الفكرة عند ثلاثة ممثلين للفلسفة الحديثة والمعاصرة ، برزت عندهم تلك الفكرة بروزا واضحا ، وأثرت فى فلسفاتهم تمام التأثير ، بل كانت فكرة الذرة هى أساس وصلب فلسفاتهم تلك ، وهم جوتفريد وليم ليبنتز صاحب فلسفة المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر المفردة ، ولدفيج فتجنشتين صاحب فلسفة التحليل ، والذى كان يحلل العالم واللغة والفكر ، وبرتراند رسل صاحب فلسفة الذرية المنطقية .

ولاينبغى أن تتسارع إلى أذهاننا فكرة أن هؤلاء فقط هم الذين تأثروا بفكرة الذرة وبديموقريطس فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ولكنهم فقط كانوا من أبرز الممثلين للفلسفة الديمقريطية خلال الفكر الحديث والمعاصر .

الفصل الأول

المو ناد وفكرة الذرة عند ليبنتز

— حياة ليبنتز ومؤلفاته .
— المو ناد ذرة روحية .
— المو ناد أو الذرة الروحية ماهى ، وما هى طبيعتها .
— طوائف المو نادات أو الذرات الروحية أو الجواهر .
— العالم والطبيعة والإنسان ذرات روحية أو مونادات .
— الذرة الروحية أو المو ناد والابستمولوجيا .
— الذرات الروحية أو المو نادات ، منطق ولاهوت .
— بين ديموقريطس وليبنتز .

المونادو فكرة الذرة عند ليبنتز

حياة ليبنتز وأهم مؤلفاته :

تمتاز حياة ليبنتز بكثرة أعماله وأسفاره ومقابلاته وتأليفاته وابتكاراته ولقدولد جوتفريد ولبم ليبنتز فى الثالث من شهر يوليو سنة ١٦٤٦ فى مدينة ليبزج بألمانيا سنتين قبل حرب الثلاثين . وكان والده أستاذاً للقانون والأخلاق فى جامعة ليبزج، أما أمه فكانت ابنة لأستاذ فى الحقوق وكانت ذات ثقافة عالية وكلاهما من أصل ألمانى .

ومن سوء حظ ليبنتز أن توفى والده وهو لا يزال بعد طفلا فى السادسة من عمره ، فتولت أمه تربيته ، والإشراف على تعليمه وتثقيفه « خـلال اتجاهات بروتستانتية أرثوذكسية ؛ فتعلم اللاتينية وهو فى الثامنة من عمره ، وفى الثانية عشر استطاع أن يقرأ اللاتينية واليونانية بسهولة .

وتشاء الأقدار أن تختطف منه أمه عام ١٦٦٤ ، وهو لا يزال بعد فى الثامنة عشر من عمره، فلم يجد بداً من أن يقوم بتثقيف نفسه بنفسه، وهو مدعم بمكتبة ذاخرة بكتب القدماء والمحدثين ورثها عن أبيه . وقد قرأ ليبنتز فى هـذه المكتبة كل ما يستطيع قراءته وتأثر تأثراً عميقاً بفلسفة المدرسيين ولاهوتهم .

وعندما بلغ ليبنتز الخامسة عشر من عمره ، التحق بجامعة ليبزج ، وتتلمذ على أستاذه يعقوب توماسيوس ، الذى كان يشتهر بمعرفته العميقة بفلسفات أرسطو والمدرسيين ، وقدم بحثا بعنوان « مبدأ التفرد Principe de l'indviduation عام ١٦٦٣ ، ثم انتقل إلى جامعة يينا حيث درس التاريخ والرياضة على يد

أستاذه فيجل Weigel ؛ فنشر بحثه فى فن الإرتباط l'art de Combintoire عام ١٦٦٦ ، وقد كان هذا البحث بمثابة الكيفية الأولى لبحوث ليبنتز عن الهجاء العام والحساب المنطقى .

ثم قرر ليبنتز بعد ذلك أن يكون محاميا ، فقدم بحثا إلى جامعة ليبزج لينال به درجة الدكتوراه فى الحقوق ، ولكن الجامعة رفضت إعطائه هذه الدرجة لحداثة سنه ، فقدمه إلى جامعة التدوروف Altdorf قرب نورمبرج، وحاز هناك قبولا وترحيبا إلى درجة أنه طلب منه الاشتغال بالتدريس فى هذه الجامعة . ولكنه رفض وفضل الانضمام إلى جامعة نورمبرج . وكان إهتمامه هناك منصبا على الكيمياء وانضم هناك إلى جمعية روز ــ كروا ، وأيضاً تعرّف هناك على البارون بوانبرج رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس فعين ليبنتز مستشاراً خاصاً له عام ١٦٧٠ . وبهذا التعيين انتقل ليبنتز من عزلة المدارس والجامعات إلى الحياة العامة والسياسية ذات الرحابة والاتساع العظمين، فاهتم الفيلسوف بمشاكل عصره وأخذ يساهم قدر استطاعته فى أهم الأحداث التى تقع حوله، محاولا التوفيق ما أمكن بين وجهات النظر أيا ما كان من أمر تعددها وتشعبها . وكان من نتيجة اتصاله بالحياة اليومية الواقعية للبشر ، وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات ، أن خرج ليبنتز فى هذه المرحلة بنظرية جديده لتعليم التشريع jurisprudence ، كما أخذ ليبنتز فى هذه المرحلة فى إخراج رسائل عديدة عن « أسلوب فيزوليو الفلسفى » . وفى « الحركة المجردة » وفى « الحركة الحسية » ، وأخذ يراسل أرنو اللاهوتى والمنطقى والرياضى الفرنسى .

وفى بداية عام ١٦٧٢ نجد ليبنتز يسافر إلى فرنسا فى مهمة دبلوماسية ، مؤداها إقناع لويس الرابع عشر بغزو مصر وإزالة السلطة التركية منها بدلا من

غزو ألمانيا أو أية دولة أوربية أخرى ، مع أن تلك المهمة لم تلق قبولا عند الملك إلا أن ليبنتز ظل مقيما في باريس ، منصرفا إلى دراسة الرياضيات وإتقانها ، واتصل هناك بالفيلسوف بسكال الذى كان له شأن كبير فى الرياضيات واختراع الآلات الحاسبة . وما لبث ليبنتز أن اخترع فى باريس آلة حاسبة على غرار آلة بسكال ، ولكنها تمتاز عنها فى أنها تنجز عمليات الضرب والقسمة وكذلك جمع الكسور وطرحها ، فى حين أن عمل آلة بسكال كان قاصراً على عمليتى الجمع والطرح فقط .

وفى عام ١٦٧٣ سافر ليبنتز إلى إنجلترا حيث عرض آلته الحاسبة على الجمعية الملكية بلندن ، فانتخبته الجمعية عضواً بها . وقد حاول ليبنتز أن يتصل بهوبز ، إلا أن محاولاته هذه باءت بالفشل نظراً لكبر سن هوبز فى ذلك الوقت، ولأن حالته الذهنية فى هذه الآونة كانت لا تسمح بمثل تلك المقابلات . إلا أن ليبنتز اتصل بروبرت بويل العالم الفيزيقى . ثم زار ليبنتز لندن للمرة الثانية فى أكتوبر ١٦٧٦ حيث قضى أسبوعا واحدا ثم عاد إلى امستردام حيث قضى أربعة أسابيع مع شيلر أحد تلاميذ اسبينوزا ، وقابل اسبينوزا فى نوفمبر ١٦٧٦ فى بلدة Haque ، وكان بينهما بعض المناقشات ، أظهر فيها ليبنتز بعض عيوب فلسفة اسبينوزا .

ومن الصعب القول بأن ليبنتز استفاد كثيراً من إقامته فى لندن ، اللهم إلا دراسته للرياضة العليا ، وبعض المسائل الفيزيقية . أما فترة إقامته فى باريس فقد توجت بإعلان نظريته فى الحساب اللامتناهى التى انتهى منها عام ١٦٧٦ ، والتى أثارت موجات عالية من النقاش بينه وبين نيوتن .

ولقد استقر ليبنتز مدة زمانية طويلة امتدت إلى أواخر حياته فى هانوفر ،وكان

عمله فى تلك المدينة هو مديراً لمكتبتها . ولقد امتازت هذه الفترة بتطور أفكاره ونضجها ، ولكنه ظل مهتما رغم هذا بالمشاكل الحيوية والمدنية التى تقع فى الحياة اليومية فنجده يحاول التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية ، وألف كتابا فى هذه الناحية هو النظام اللاهوتى ، وأوشكت أن تعقد مؤتمرات الصلح بين الكنيستين لولا رفض البعض لإقتراح ليبنتز هذا ففشل مشروعه فى توحيد الكنيستين .

وكان أمير هانوفر وهو الدوق برانشفيك قد كلف ليبنتز بإتمام كتابة تاريخ عائلة برانشفيك ، فسافر من أجل هذا الغرض لمدة ثلاث سنوات تبدأ من عام ١٦٨٧ إلى ألمانيا وإيطاليا منقبا فى مكتباتها عن مراجع وأصول تعينه فى وضع هذا التاريخ .

كما نجد ليبنتز أيضاً فى هذه المرحلة الثالثة يشير على أمير براندنبرج أن يؤسس أكاديمية علمية فى برلين ، فتم تأسيسها عام ١٧٠٠ وانتخب ليبنتز رئيساً لها مدى الحياة . وقد سافر ليبنتز إلى فينا وأقام فيها بين عامى ١٧١٢ - ١٧١٤ لتهيئة عقد معاهدة بين روسيا والنمسا ضد فرنسا . وتعرف فى هذه الفترة على أوجين أمير سافوى .

ولقد انتهى ليبنتز بعد ذلك بقليل من صياغة حسابه اللامتناهى الصياغة النهائية ، وأشار إلى بعض التعديلات على نظرية ديكارت الفيزيقية ، مدخلا فكرة الاتصال . ثم نشر مقاله فى الميتافيزيقا عام ١٦٨٦ ، وقام ببعض المراسلات مع أرنو . وفى عام ١٦٩٥ نشر مذهبه الجديد فى الطبيعة واتصال الجواهر ، وانتهى عام ١٧٠٤ من كتابه « مقالات جديدة فى العقل البشرى » الذى لم ينشر إلا بعد وفاته أى فى عام ١٧٦٥ . وفى عام ١٧١٠ نشر كتابه الإلهيات . وأخيراً نشر

مقاله « المونادولوجيا » و « مبادىء الطبيعة والعناية » حيث عرض فيهما آراءه الأخلاقية والدينية والفلسفية عرضا موجزا وكاملا .

وفى ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ توفى ليبنتز أثر سكتة قلبية ألزمته القبر . وكانت جنازته أمراً لا يتناسب مع نشاطاته المتعددة وابتكاراته المختلفة التى كرس لها وقته وجهده طوال حياته .

المؤناد الليبنتزى وصلته بفكرة الذرة

المؤناد ذرة روحية :

أن أول مايقابلنا ونحن بصدد دراسة فلسفة ليبنتز هو مصطلح المؤناد ، ذلك المصطلح الذى استمده ليبنتز من كلمة « الموناس » الإغريقية والتى تعنى الوحدة أو ما هو واحد .

نقول إن ذلك المصطلح هو أول ما يقابلنا ، ونقول أيضا أنه أهم فكرة فى فلسفة ليبنتز كلها ، بل قد لانكون مغالين إذا قررنا أن فلسفة ليبنتز كلها إنما تقوم إبتداء من هذه الفكرة . فالمؤناد عند ليبنتز جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعنى عدم التركب من أجزاء ، والمؤناد أيضا مقابل للذرة الروحية ... ويستحق هذا القول الأخير أن نقف عنده وقفة قصيرة .

فنحن نعلم أن ديموقريطس قد قال بالذرة ، وأن هذه الذرة مادية . ولقد أثرت فكرة الذرة المادية هذه على التفكير اللاحق لديمقريطس ، ولكن بنزول الأديان ، وتحت تأثير الفلسفات الروحية أخذ الفلاسفة والمفكرون هذه الفكرة وصبغوها بصبغة روحية ، فكان الناتج أن الذرة المادية الأساس أصبحت روحية

وهذا نجده بوضوح عند الفيلسوف الإسلامى الكبير الإمام الأشعرى وأصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى الاسلام.

إن الموناد كما يقرر ليبنتز نفسه كلمة إغريقية مشتقة من « الموناس » أى الوحدة أو ما هو واحد . ومن ثم فقد كان ذلك المصطلح يوضع دائما فى الفلسفة القديمة فى مقابل الثنائية أو التعددية . وبعد ذلك أخذ المصطلح معنى فرد Induividual فيقال جوهر فرد وجواهر أفراد ، كما أخذ معنى الذرة Atom عند الذريين والنقطة الرياضية عند الرياضيين ، والنقطة الفيزيقية عند الطبيعيين وأيضاً النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة. والموناد بمعناه الذرى يعنى هنا عند ليبنتز الذرة الروحية .

والموناد من جهة أخرى هو الجوهر عند ليبنتز . وعلى ذلك فإننا حينما نتحدث هنا عن الموناد ، فإننا نتحدث فى نفس الوقت عن الجوهر وعن الذرة الروحية .

الموناد أو الذرة الروحية، ما هى ، وماهى طبيعتها :

أكد اسبينوزا مذهب وحدة الوجود ، تلك الوحدة التى جمعت ما تركه ديكارت منفصلا ، أعنى جمعت الجوهر الروحى ، والجوهر المادى والجوهر الإلهى فى وحدة عليا تتسامى على كل انفصال . ومع أن ليبنتز لم يوافق على الموقف الإسبينوزى إلا أنه شعر بالحاجة التى شعر بها اسبينوزا من قبل . . الحاجة إلى وحدة أكثر معقولية للأشياء . ولكن تلك الوحدة التى قال بها ليبنتز ليست وحدة وجود على غرار وحدة اسبينوزا وإنما هى وحدة من نوع آخر .

ونحن حينما ندرك العالم ، لا ندرك الوحدات أو العناصر المكونة له ، ومع

ذلك فلابد لنا من التسليم بأن هذه الوحدات يجب أن توجد ، لأن عالم الموضوعات الذى ندركه ينتمى إليها ، إذ العالم ما هو إلا تركيب من هذه الوحدات أو تجميع لها . وهذه الوحدات يسميها ليبنتز بالمونادات ويحددها بأنها جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء . يقول ليبنتز « إن الموناد .. ماهو إلا جوهر بسيط يتدخل فى تكوين المركبات : بسيط أى بدون أجزاء»[1] . وعلى ذلك تكون الوحدات الحقيقية التى ينحل إليها العالم هى المونادات أو الذرات الروحية ، وهى بسيطة وغير ممتدة .

وهذة المونادات أو الذرات الروحية تتصف بالبساطة ، تلك البساطة التى قلنا أنها تعنى عدم وجود أجزاء ، ومن ثم فهذة المونادات هى الوحدات القصوى للعالم وهى على ذلك لاتقبل التحليل إلى ماهو أبسط منها .

ويقرر ليبنتز أن هذه الجواهر أو المونادات أو الذرات الروحية والتى وصفناها بالبساطة لابد أن توجد مادام هناك ماهو مركب منها إذ « المركب ما هو إلا مجموعة من البسائط »[2] كما يذهب ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية إلى أن « الجوهر إما أن يكون بسيطا أو مركبا ، والجوهر البسيط لا أجزاء له ، أما الجوهر المركب فهو تجميع للجواهر البسيطة أو المونادات ... ويجب ضرورة أن تكون هناك جواهر بسيطة فى كل مكان لأنه بدون الجواهر البسيطة لايمكن أن تكون هناك جواهر مركبة »[3].

والجوهر البسيط أو الموناد أو الذرة الروحية لايمكن أن تنتهى طبيعيا ، كما لايمكن أن تبتدىء فى الوجود طبيعيا ايضاً . انها تبدأ بالخلق ، وتنتهى بالابادة

1 — Leibintz , Monadelogy para 1,

2 — Ibid : para 2.

3 — Leibnitz . principles para 1

أما ماهو مركب فإنه يبدأ بالأجزاء وينتهى بانحلال تلك الأجزاء أو بتغيراتها أو انتقالاتها. بمعنى أخر لما كان الموناد لاأجـــزاء له، فإنه يأتى إلى الوجود دفعة واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة أيضاً »[2].

والمونادات لاتختلف كما quantitively فيجب أن تخالف كيفا qualitatively وإلا لما تمايزت، وهذا هو مايشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذى يدعوه بمبدأ ذاتية اللامتميزات Identity of indiscernibles وفحواه أنه إذا كان هناك موضوعان متشابهان تماما فى جميع الاعتبارات أيا ماكانت، فإنهما يكونان موضوعا واحداً بمعنى أخر إن الاختلاف بين المونادات ضرورى طبقاً للمذهب الليبينتزى، وأنه «لايوجد مونادان متشابهان تماما وأن هذا يكون مبدأ ذاتيه اللامتميزات »[3]

والموناد أو الجوهر البسيط يتغير تبعا لتغير الإدراكات التى تقع له، ولكن هذا التغير يكون داخليـا إذ « لما كان الموناد وحده هو الحقيقى ، فإن كل تغير فى الطبيعة يجب أن يكون خلال الموناد »[4] ومن ناحية أخرى فان الموناد لما كان بسيطا أى بدون اجزاء. فينتج أنه لا يمكن لشىء أن يخرج منـه ليكون له فعل خارجه ولاشىء يمكن أن يدخل اليه ليجعله يتغير داخليا. وهـذا يتفق مع عـبارة ليبنتز الشهيرة التى يقول فيها «إن الموناد لا نوافذ له ، بحيث لايمكن لأى شىء أن يدخل فيه أو يخرج منه »[5].

وعلى ذلك فإن التغيرات التى تحدث للـونادات، لا يمـكن أن يكون مبـدأها خارج عن المونادات نفسها. يقول ليبنتز ، . . . ان المونــاد المخلوق

2. Morris ; M. : Philosophical writings of Leibnitz p. ix.
3. Russell ; B. : A history of western philosophy p. 607.
4. Latta ; R. : The Monadology and other philosophical writings p. 35
5. Leibnitz : Monadology para 7.

يتغير . . . ويتبع ذلك أن التغيرات الطبيعية للونادات تصدر عن مبدأ داخلي ، مادامت العلة الخارجية لا يمكن أن يحدث عنها أى تأثير فى داخلية الموناد ، (١)

ولكن ماهو هذا المبدأ الذى يقول عنه ليبنتز أنه فى صميم الموناد نفسه يجيب ليبنتز أن هناك فى كل موناد قوة Force هى مبدأ كل التغيرات التى تقع له أو مبدأ كل الادراكات التى يمر بها . ومن ثم نستطيع أن نحدد الجوهر بأنه الشيء الذى يحوى فى داخله مبدأ تغيره. ويسمى ليبنتز قوة المونادات والإتجاه المستمر فيها لإنتاج إدراكات جديدة بالشغف Appetition وهو ميل إلى التغير المستمر والمرور على إدراكات جديدة دون توقف . . . وهذا الميل وذلك المرور داخليان فى الموناد . يقول بوترو « إن كل موناد يتغير باستمرار طبقا لقوة نشاطه، ولكن هذا التغير يكون منبعثا من صميم الموناد»(٢)

طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر :

تنقسم المونادات عند ليبنتز إلى مونادات مخلوقة والى موناد خالق، والمونادات المخلوقة تختلف بحسب وضوح إدراكاتها ودرجة تميز تلك الإدراكات إلى الطوائف الثلاثة الآتية :

١ - Unconscious or bare Monads : وهى عنده تشير الى الكائنات الحية كائنة ما كانت ، وهى حاصلة على نضج معين وعلى إكتفاء ذاتى يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية. أى أن تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها فى تمثيل العالم، وكاملة بذاتها ككائن حى إيجابى أو كقوة ، إلا أن ادراكاتها تكون غير واضحة وغير محددة وغير متميزة، أى أن ادراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . وتلك الطائفة من المونادات لا تشعر بالإدراكات التى تقع لها ولا تتعقلها أيضا،

1. Ibid : para 10-11,
2. Boutroux. 2 : La Monadolgie p. 606,

بمعنى أنها لاتبحث عن أسبابها كأن ترجعها إلى مبدأ السبب الكافى أو إلى مبدأ عدم التناقض، ويطلق ليبنتز اسم Entelechy على تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير إلى البسائط الحية على مايقول بترو. والاصطلاح Entelechy يشير هنا إلى كل كائن لايشعر ولا يتعقل إدراكاته، ويكون مع ذلك مكتملا بذاته وحاصلا على نضج معين وحياة ، ولذلك سنترجمه هنا بالنفس النباتية .

٢ — ConsciousMonads : وهى حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى، وحاصلة على قوة ونشاط، وتتميز تلك الطائفة عن الطائفة الأولى فى أن تمثيلها العالم يكون مصحوبا بالذاكرة. بمعنى آخر إن تلك الطائفة من المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة تكون أرقى من حيث درجة الوضوح والتمييز والتحدد من الأولى، كما أنها تشعر بإدراكاتها وتحسها، ولكنها مع ذلك لا تعقل تلك الادراكات ولا تبحث عن أسبابها، فإدراكاتها إذن لا تتصف بصفة التعقلية أو الاستدلالية . وهذه الطائفة يسميها ليبنتز بالنفس الحيوانيـة Soul ، ويضعها فى درجة وسطى بين النفس النباتية التى لاتشعر ولا تتعقل ادراكاتها وبين النفس العاقلة التى تشعر وتتعقل تلك الادراكات ، اذ أن النفس الحيوانية تشعر بإدراكاتها ولكنها لا تتعقلها.

٣ — Rational or self-conscious Monads : ويطلق عليها ليبنتز اسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit . وهى على ما يقول لاتا « أرفع تلك الطوائف وأعلاها درجة، وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل Reason ، وتطلق على الإنسان وعلى العقول العليا » (1) وهذه الطائفة من المونادات تشعر بإدراكاتها وتتعقلهـا.

أما الموناد الخالق أو الموناد الأعظم أو الله فهو خالق كل هذه المونادات أو الذرات الروحية، وهو وحده القادر على أن يبيدها، ويتصف بالكمال

1. Latta, R. : The Monadology and other philosophical writings p.51.

وبالخيرية وبالإرادة والإحاطة بكل شيء.

العالم والطبيعة والانسان ذرات روحية أو مونادات :

العالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونادات أو الذرات الروحية المتمايزة والمتباينة، بحيث لايمكن أن تشابه ذرة روحية ذرة روحية أخرى، وتلك الذرات الروحية تتغير باستمرار وتتحرك. أما مبدأ تغيرها ففي داخلها لا في خارجها.

والمونادات أو الذرات الروحية المنتشرة في العالم ليست كلها في درجة واحدة، فهناك أولا النفس العاقلة أو الروح Rational Soul وهي أرقى المونادات أو الذرات الروحية، ثم هناك النفس الحيوانية soul وهي في درجة وسطى، وأخيرا هناك النفس النباتية Entelechy وهي أدنى الدرجات.

وكل ذرة روحية من تلك الذرات حاصلة بداخلها على قوة هي مبدأ حركتها وحيوتها وبها طاقة وحياة وكل جزء من المادة هو عالم ملىء بالمخلوقات من كل نوع وفيه كل النشاطات أما المكان والزمان فليسا حقيقيان، كما أن الحركة ليست حقيقية؛ فالمكان مجرد ارتباط وترتيب للاجسام، والزمان مجرد ترتيب لتعاقب الأحداث، والحركة ليست إلا أثرا من آثار القوة.

وينتج عن تجمع المونادات أو الذرات الروحية العالم الحقيقي Real Universe ، وهذا العالم الحقيقي كوحداته المكونة له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا زمان ولا حركة. وكما اننا لا ندرك المونادات، كذلك نحن لا ندرك العالم الحقيقي ؛ إذ العالم الذي ندركه والأجسام التي نميزها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة . والعالم الأخير ليس عالم حقائق وإنما عالم ظواهر Phenomena أو مظاهر ويسميه ليبنتز بالعالم المادي.

والعالم إذن ماهو إلا تركيب أو تجميع للمونادات أو الذرات الروحيه، ولكن

ما الذي يربط بين هذه المونادات أو الذرات الروحية ليؤلف بهذا الربط العالم؟ يجيب ليبنتز بأن الرابطة التي توجد بين المونادات أو الذرات الروحية ليست رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثاليه Adeal ، وتقوم هذه الرابطة على فكرة أن المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول إلى غاية عامة كما لو كان ثمة تفاعل حقيقي بينها وتقف وراء هذه العلاقة المثالية فكرة التوافق Harmony فالرابطة إذن من طبيعة هذا التوافق.

أما الإنسان فإن الاتحاد بين نفسه وبدنه يقوم عن طريق ذلك التوافق، أو عن طريق سبق التوافق pre-estaplished harmony فالنفس وهى الذرة الروحية المسيطرة على جسمنا تقع لها إدراكات مختلفة ومتعاقبة وغير معتمدة على الجسم الذى يتكون من مونادات أو ذرات روحية أخرى ، ومع ذلك فإن هذا الجسم يغير حالته باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطر بدون استقبال أى تأثير من ذلك الجوهر . فهنا إذن توافق وتفاهم بين تغيرات الجسم وتغيرات النفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقي بينهما . ويقول ليبنتز إن علة ذلك التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بادىء ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية تحتم التغيرات المتوافقة مع التغيرات الأخرى وإنما عملية اعتبارية تضع فى الذهن ما يجب أن يحدث لكل موناد أو ذرة روحية بسبب ما فيها من قوة ، أو بسبب توافقها المسبق مع التغيرات الأخرى .

وعالم ليبنتز عالم حى ، والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقه لا صخب فيها ولا فوضى . وليس هناك فى عالم الحقيقة ماندعوه بالكل والجزء والمركب، فهذه كلها ظواهر تنتج عن هذا التوافق ، تماما كما تنتج السميفونية من وحدات موسيقية غير مرتبطة والتى يكون ترابطها ناتجا عن اتحادهـــا بواسطة التوافق

بإحساساتنا ومشاعرنا . وكما أن السيمفونية لا وجود حقيقى لها ، وإنما تنتجت عن التوافق الذى وحدها بمشاعرنا وأعطاها سمات اللحن الكامل ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالكل والجزء والمركب ، لا وجود حقيقى لها وإنما تنتج كظواهر نتيجة لفكرة التوافق هذه .

الذرة الروحية أو الموناد وابستمولوجيا :

المعرفة عند ليبنتز لا يمكن أن تكون مكتسبة وحسب إذ الموناد أو الذرة الروحية لا نوافذ لها ، ولا يمكن أن تكون فطرية وحسب وإلا فكيف يعكس الموناد العالم ، وكيف يكون بمثابة مرآة تعكس كل المونادات التى من حولها؟ إن المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة فى آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية المعرفة عنده هى أن الفرد يولد وهو مزود بمعرفة تامة وناضجة ومتحققة بالفعل؟ أو أن معنى تلك الفطرية أن النفس الإنسانية زودت بكل المعانى والمثل والمعارف فى حياتها الروحية العليا قبل أن تنزل إلى هذه الأرض كما ذهب إلى ذلك أفلاطون فى نظريته عن المثل ؟

الواقع أن النوع الأول لا يمكن أن يكون ممثلا لفلسفة ليبنتز ، إذ عنـــده لا ميلاد إلا بالخلق ، ولا وفاة إلا بالإبادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون الفـرد فى فلسفة مثل فلسفة ليبنتز مزوداً بمعرفة تامة متحققة بالفعل وإلا لتوقف نشاط الموناد الذى ما هو إلا شغف Appetition مستمر بالإدراكات أو هو إدراك مستمر . كما أن المعنى الثانى لا ينطبق على فلسفة ليبنتز أيضا ، إذ لا نجد من بين مؤلفاته مؤلفا واحداً يشير إلى تلك الحياة السابقة على تلك التى تحياها النفس فى عالم الظواهر .

يبقى إذن أمامنا تفسير واحد لنظرية المعرفة عند ليبنتز ، وهـــذا التفسير

مفاده بأننا نحمل معنا منذ البدء أفكاراً فطرية موجودة وجوداً بالقوة على حد التعبير الأرسطى ، وتحتاج إلى مايخرجها من القوة إلى الفعل . أما الشىء الذى يخرج تلك المعرفة من القوة إلى الفعل فهو عند ليبنتز الشىء الحسى أو الإثارات الحسية . بمعنى آخر إن أفكار الإنسان فطرية وكامنة فيه أو موجودة فيه بالقوة ، وهى لكى تظهر أو تتحقق بالفعل تحتاج إلى إثارات حسية تأتى المو ناد من العالم المحيط به ، والذى يتمثله كله فى ثناياه ، فالإثارات الحسية الخارجية هى التى تنقل الأفكار الكامنة والفطرية من القوة إلى الفعل أو من الكون إلى الظهور .

وعلى هذا النحو ، وبهذا المعنى ، تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة فى نفس الوقت . وفى هذا يقول إميل بييم « إن حقائق الأعداد مثلا فطرية فينا ، ولكن هذا لايمنعنا من تعلمها وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعلوم الأكثر تعقيداً وعمقاً ، فبالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية ، إلا أن معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة فى نفوسنا » (1)

الذرات الروحية أو المونادات ، منطق ولاهوت :

ينحل العالم كما رأينا مما هو مركب إلى ماهو أقل منه فى التركيب ، ولا يمكن أن يستمر هذا التحليل إلى ما لا نهاية ، بل لابد من توقف هـذا التحليل عند الوحدة الأولى البسيطة التى لايمكن أن تنحل إلى أبسط منها . وهذه الوحدة البسيطة الأولية عند ليبتز هى الذرة الروحية أو الموناد أو الجوهر — فكلها ألفـاظ مترادفة عند ليبنتز .

وفى مجال المنطق نجد ليبنتز يحال القضايا المركبة إلى الأبسط منها ، ويتأدى

(1) Emile van Biéme: L'espace et le tomps chez Leibniz et chez kante p. 196.

هذا التحليل فى النهاية الى التوقف عند القضية الأولية البسيطة ، وهى عنده القضية التحليلية أو القضية الذرية الروحية أو القضية المونادية . وهذه القضية يرتبط فيها الموضوع بالمحمول أو بعدة محمولات أو يتحد الموضوع فيها بالمحمولات .

ولقد أخذ ليبنتز على عاتقه تحليل الأفكار إلى بسائطها والتعبير عن تلك البسائط بالرموز ، ويعود بعد هذا التحليل فيركب تلك البسائط المرموز إليها بمنهج تركيبى . وتقوم فكرة هذا المنهج الأخير على ذكر كل التأليفات أو التركيبات الممكنة لأى فكرة بسيطة ، بحيث يتكون عن ذلك قائمة من الأفكار البسيطة نتوصل إليها عن طريق التأليف والتركيب ، وتكون متضمنة لكل مايمكن أن يوجد فى العالم من أشياء . فلو عبرنا عن البسائط بالحروف الأبجدية مثلا ثم ربطناها معا ، كل اثنين معا ، كل ثلاثة معا ، كل أربعة معا . . . وهكذا ، فإننا نحصل على عدد من التأليفات أو التركيبات. لنفرض مثلا أننا أخذنا الحروف أ ، ب ، ج ، د ، ه لنعبر بها عن خمسة أفكار رئيسية ، فإننا نستطيع أن نحصل على التأليفات الآتية :ـ

	أب	أبج	أبجد	أبجده
	أج	أجد	أجده	
	أد	أده		
	أه			
ب	بج	بجد	بجده	
	بد	بده		
	به			

جـ　　　جد　　　جدهـ

جهـ

د　　　دهـ

هـ

فإذا أطلقنا بعد ذلك تسميات على تلك التأليفات كل حسب مايحتويه من بسائط ، لكان من السهل علينا معرفة كل محمولات الشيء من مجرد معرفة إسم هذا الشيء .

وقد ترتب على ذلك الهجاء العام أو فن التركيب أن توصل ليبنتز إلى الأفكار والنتائج التالية :—

١ — من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة ، بعملية تشبه تلك التي نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للأعداد .

٢ — يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا مارتبنا البسائط .

٣ — لايوجد الإعدد قليل من الأفكار البسيطة ، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

٤ — يجب الرمز إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة .

• التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط .

ويرى ليبنتز أن الذرة الروحية هي الموضوع بما يتضمنه من محمولات ، أي أن فكرة الموضوع تتضمن كل مايدخل فيه من محمولات سواء أكانت ضرورية أو عرضية ، في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل . وإذن فالقضية ذات

الموضوع والمحمول هى عند ليبنتز الوحدة الاولية أو القضية التحليلية التى تقوم وتتشكل وتتركب عليها كل أنواع المعرفة ، وهذه القضية التحليلية هى عنده القضية الذرية الروحية أو القضية المونادية .

*
* *

والله عند ليبنتز ذرة روحية سامية ، أو موناداً أعظم . الله عنده هو المونادالأسمى ، وهو وحدة من بين جميع المونادات أو الذرات الروحية الأخرى ، الموجود بذاته ، والخالق لبقية الذرات الروحية ، وهو وحده الروح البحت المتسامية عن شوائب المادة ، إذ المادة الليبنتزية ماهى إلا تجميع من المونادات الأخرى وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، إذ هو صانعها ومنشئها .

وإذن فهناك وحدة معينة تخلق العالم وتبنيه ، وإن كانت متسامية عليه وخارجة عنه . وتلك الوحدة هى الموناد الأعظم أو الذرة الروحية والأكمل أو الله . والله فى ليبنتز منبع كل الأشياء التى توجد والتى يمكن أن توجد ، وهو الوحدة الاولى أو الجوهر البسيط الأول الذى صدرت عنه جميع المونادات أو الذرات الروحية المخلوقة ، كما أنه لامتناهى أبدى عاقل وخير ومطلق القوة ، ويتصف بالعلم والإرادة . يقول ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية « وهـذا الجوهر الاولى البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التى خلقها ، ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أى حاصل على القـدرة عـلى كل أمر Omnipotence والعلم بكل أمر Omniscience وعلى خير أسمى » (1) . كما أن الله عند ليبنتز هو الذى يخلق التغيرات المتوافقة خلال مبدأ التفاؤل منتجا « أحسن عالم ممكن »

---

1 - Leibnitz : principles, para 9.

هذا هو جوهر فكر ليبنتز . ومما لاشك فيه أن ليبنتز قد خالف ديموقريطس في بعض التفاصيل ، وفي بعض الاتجاهات ؛ لعل أهمها اعتباره الذرات روحية لامادية ، وذهابه إلى أن الذرات تختلف كيفا لا كما... الخ ولكن هذا الاختلاف عند ليبنتز إنما نشأ نتيجة لتطور الفكر الديموقريطى عبر تاريخ الفكر الفلسفى وعبر الأديان، وعبر الاتجاهات الذوقية المتعددة . هـذا التطور جعل ليبنتز يأخذ باتجاهين جد مختلفين، إتجاه آلى أخذه من ديموقريطس وأبيقور وغيرهما، واتجاه روحى أخذه من الفلاسفة الروحين يونانيين كانوا أومسلمين أو مسيحين . أخذ ليبنتز هذان الاتجاهان ، فأصبح المونادعنده يعنى ذرة روحية تجمع بين سمات المادة وسمات الروح .

وعلى الرغم من اختلاف ليبنتز عن ديموقريطس فى بعض النقاط، وعلى الرغم من ابتعاده عن تلك المادية الجافة للفكر الديموقريطى . إلا أن ديموقريطس كان هو الأساس أو المحور الذى درات حوله فلسفة ليبنتز برمتها .

الفصل الثاني

فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين

- حياته وأهم مؤلفاته .
- معنى التحليل عنده .
- فلسفة التحليل عند فتجنشتين .
    - ١ - تحليل العالم.
    - ٢ - تحليل اللغة .
        - ا - تحليل القضايا .
        - ب - تحليل القضايا الأولية .
    - ٣ - تحليل الفكر .
- بين ديموقريطس وفتجنشتين

فكرة الذرة وفلسفة التحليل

عن فتجنشتين

حياة فتجنشتين وأهم مؤلفاته :

ولد لدفيج فتجنشتين wittgenstein فى السادس والعشرين من أبريل عام ١٨٨٩ بالنمسا . وتلقى تعليمه الأول فى بيته ، ولبث فى هـذا التعليم المنزلى حتى وصل عمره الى الأربعة عشر عاما . وبعد هذا العمر الطويل التحق بمدرسة لينز فى شمال النمسا . وظل بها طيلة أعوام ثلاثة ، ثم التحق وهو فى السابعة عشر من عمره بالأكاديمية الصناعية العليا فى برلين .

وفى عام ١٩٠٨ غادر فتجنشتين برلين وذهب إلى انجلترا ، وتم قيدة كطالب بحث بجامعة مانشستر وبقسم الهندسة بها ، وظل مقيداً بها حتى عام ١٩١١ . ولقد كانت اهتمامات فتجنشتين فى الأعوام الثلاثة الأخيرة التى التحق فيها بهندسة جامعة مانشستر منصبة عـلى الملاحة الجوية والطائرات الشراعية ، بل حاول أن يصمم رفاصا محركا . وهذه المحاولة الأخيرة قادته إلى الولع الكامل بالرياضيات وبالهندسة عـلى وجـه خاص ، كما قاده اهتمامه بالرياضيات وبالهندسة إلى الإهتمام بأسس الرياضيات ثم بفلسفة الرياضة .

ولـكن فتجنشتين يقرر فى عام ١٩١١ ، وفى أواخره على وجه التحديد ، التوقف عن دراسة الهندسة . ويعود من انجلترا تاركا قسم الهندسة بجامعة مانشستر ، ويذهب إلى يينا فى ألمانيا . وفى يينا يتقابل مع فريجة ذلك المنطقى والرياضى الـكبير ، وذلك المؤسس الممتاز لجبر المنطق ، فيتناقش معه فى مسأله أسس الرياضيات ومبادئها . ويوجه فريجة فتجنشتين إلى كيمبردج ، ويوعز إليه أن يتقابل هناك

مع برتراند رسل ، الذى كان متهما فى هذه الحقيقة أيما اهتمام بالرياضيات وبأسسها وفلسفتها . وفعلا يغادر فتجنشتين ألمانيا بعد لقائه المثمر هذا مع فريجة ، ويتجه إلى جامعة كيمبردج ويتدارس أسس الرياضية ويناقشها مع برتراند رسل ويعرج من أسس الرياضة إلى المنطق وإلى الفلسفة .

ولقد استفاد فتجنشتين من فترة وجوده بانجلترا وبكمبردج استفادات هائلة ، فلقد كانت هذه الجامعة تعج بنشاط فكرى واسع النطاق ، وكان يسودها حرية فكرية قلما توجد فى جامعة غيرها . كما كانت مركزا نشيطا ومتحركا للحركة الفلسفية والرياضية والمنطقية بوجه خاص . ولقد اطلع فتجنشتين أثناء فترة تواجده تلك بانجلترا على كتاب رسل أصول الرياضيات كما أطلع على كتاب البرنكيبيا ميثامتيكا لرسل وهوايتهد وتأثر تأثراً واضحا بالأفكار وبالنظريات التى حوالتها أوراق هذين الكتابين .

ولقد زاول فتجنشتين مهنة التدريس فى الفترة ما بين عامى ١٩٢٠ — ١٩٢٦ فعمل مدرساً بمدارس جنوب النمسا ، وذلك بعد عودته من انجلترا وتطوعه فى الجيش ووقوعه فى الأسر وفك أسره . إلا أن مهنة التدريس لم تكن تلائمه تماما ، فاستقال منها ، وترك مهنة التدريس إلى الأبد . واشتغل فتجنشتين بمهن أخرى وهى النحت والتصميم ، ولعل فترة تعليمه الأولى ، واهتماماته المبكرة بالصناعات الهندسية والفنية أثناء دراسته بالأكاديمية الصناعية العليا فى برلين ، هى التى وجهته تلك الوجهة .

ولكن فتجنشتين — سواء أنشغل بمهنة التدريس أو بمهن أخرى — ظل على صلة وثيقة لاتنفصم بالفلسفة وبالرياضة والمنطق .

وفى عام ١٩١٩ عاد فتجنشتين إلى كمبردج ، حيث قيد نفسه هناك كطالب

بحث ، وسرعان ماتقدم برسالته المنطقية الفلسفية للحصول على درجة الدكتوراه وفعلا حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة فى يونيو عام ١٩٢٩ ؛ وأصبح فى عام ١٩٣٠ زميلا فى كلية ترينتى . ومكث فى انجلترا بعد ذلك زمنا طويلا أكسبه الجنسية الإنجليزية ، ومكنه من أن يخلف مور على كرسى الفلسفة بكمبردج عام ١٩٣٩ . وظل فى منصبه ذلك إلى أن داهمه المرض ، وأخذت صحته تسوء رويدا رويدا حتى توفى بانجلترا فى التاسع والعشرين من أبريل عام ١٩٥١ .

ولم ينشر فتجنشتين أثناء حياته إلا كتابا واحداهو « رسالة منطقية فلسفية »[1] ومقالا له بعنوان « بعض ملاحظات على الصورة المنطقية » . ومن أهم مؤلفاته الأخرى التى ظهرت بعد وفاته « ملاحظات على أسس الرياضيات » عام ١٩٥٦ « الكتابان الأزرق والبنى » عام ١٩٥٨ .

معنى التحليل عند فتجنشتين

إن فلسفة فتجنشتين هى فلسفة تحليلية وقبل أن نتناول هذه الفلسفة بالدراسة والتحليل ، وقبل أن نقيم الأواصر بينها وبين فكرة الذرة ، وقبل أن نتتبع تأثير ديموقريطس فى فلسفة التحليل لفتجنشتين ، ينبغى لنا أن نقف وقفة قصيرة لنرى المقصود بكلمة تحليل .

إن التحليل يعنى بصفة عامة تجزىء وتفتيت وحل الموضوع الذى نريد البحث فيه أو الخوض فى مسألة إلى مكوناته وإلى عناصره ووحداته الأولية التى يتألف منها ، أو هو بصورة أخرى النفاذ إلى الوحدات النهائية التى ينحل إليها الموضوع قيد البحث .

---

(١) ظهر لهذا الكتاب ترجمة عربية للدكتور عزمى اسلام ومراجعة الدكتور زكى نجيب محمود . وقد اعتمدنا على هذه الترجمة فى هذا الفصل نظرا لدقتها .

ولما كانت الموضوعات التى نبحثها مختلفة ومتعددة ومتباينة منها ما هو مادى ومنها ما هو عقلى ومنها ما هو منطقى ومنها ما هو نفسى . . . ألخ . فيلزم عن ذلك أن التحليل نفسه يتخذ صوراً متعددة وطرقا متفاوتة ، فالتحليل قد يكون ماديا إذا كنا بإزاء مركب كيماوى مثلا ، وقد يكون عقليا إذا كنا بإزاء فكرة عقلية أو مفهوم عقلى ، وقد يكون منطقيا إذا كنا بإزاء قضية منطقية . . . وهكذا . والتحليل أيضا قد يكون رياضيا أو تربويا أو نفسيا أو أدبيا . فهو إذن عملية نبغى بها الوصول إلى عناصر ووحدات أى موضوع ، تلك العناصر والوحدات التى تكون أولية ، والتى لاتقبل التحليل إلى أبسط منها .

ولقد اختلف الباحثون والفلاسفة فى تسمية العناصر الأولية أو الوحدات الأساسية التى ينحل إليها الموضوع الذى ندرسه أو نتناوله بالبحث . . . فلقد أسمى لوك وهيوم تلك الوحدات أو العناصر الأولية بمجموعة الانطباعات الحسية ، وأسماها ديكارت بالطبائع البسيطة ، وأسماها ليبنتز — كما رأينا ذلك فى الفصل السابق — بالذرات الروحية أو المونادات . ويسميها فلاسفة التحليل المحدثين ومنهم فتجنشتين بالقضايا الأولية أو الذرية Atomic .

فلسفة التحليل عند فتجنشتين

التحليل هو سمة فلسفة فتجنشتين ، وصفته الرئيسية التى تلتصق به . بل لا يمكن القول بفلسفة لفتجنشتين دون ذكر التحليل ، فالفلسفة عند فتجنشتين ما هى إلا تحليل . والتحليل عند فتجنشتين ليس غاية فى حد ذاته ، فنحن لانلجأ إلى التحليل لمجرد أننا نريد تجزىء أو تفتيت العالم أو اللغة أو الفكر للكشف عن عناصرها ووحداتها الأولية وحسب ونحن لانلجأ إليه لمجرد التحليل فى حد ذاته ، ولكننا نحلل لكى نزيل الغموض واللبس عن أى موضوع نقوم بتحليله . وإذن ففتجنشتين

يستخدم التحليل كمنهج فى الفلسفة ولايستخدمه كغاية فلسفية ، فهو لايستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى وحدات ، أو رد اللغة إلى مجموعة من القضايا ، أو رد المعنى إلى ألفاظ ، ولكنه يستخدم التحليل لكى ينتهى إلى غاية أبعد من مجرد التحليل ذاته ، أنه يبغى أن يوضح المشكلات الفلسفية التى إذا ما تم تحليلها ،وزال عنها كل غموض ولبس ، وأصبحت واضحة وجلية . ومن هنا فلقد أصبح مفهوم الفلسفة عند فتجنشتين مختلفا كل الاختلاف عن مفهومها عند غيره من الفلاسفة ، فلقد أصبحت الفلسفة مجرد توضيح الأفكار عن طريق تحليل القضايا واللغة التى تصاغ بها هذه الأفكار . فالفلسفة هنا ليست نظرية من النظريات أو نسق من الأنساق وانما هى مجرد توضيحات للافكار والقضايا ومجرد تحديد دقيق لهذه الافكار والقضايا ، وهذا التوضيح وذلك التحديد يساعدنا على إزالة كل غموض وكل لبس عما نفكر فيه أو نعبر عنه .

وإذا كانت الفلسفة ليست إلا توضيحا للغوامض وتحديدا للأفكار ، فهى بالتالى لاتقدم لنا جديدا ، ذلك لأن التحليل لايضيف إلى معارفنا معارف جديدة ولايخترع لنا مبادىء خلاقة ، أنه لايفعل أكثر من مجرد التوضيح والتحديد لما نقوله أو نفكر فيه ، والتوضيح والتحديد يساعداننا على الفهم الجيد لما نبحث فيه ولكنهما لايقدمان لنا جديدا .

والتحليل الفتجنشتينى اجتاح كل شىء ، فى ثورة عارمة ، لايترك تركيبا إلا وعصفت ببنيانه ، ولاتدع تأليفا إلا وحطمت وحدته . وجعلته بناءات ووحدات أولية لاتقبل التحطيم أو التجزىء أو التفتيت أو التحليل .

وفتجنشتين يبدأ فلسفته بتحليل العالم ، ثم يقوم بتحليل اللغة والفكر . ولا ينبغى أن تتسارع إلى أذهاننا فكرة أن تحليل العالم منفصل عن اللغة أو الفكر أو

العكس ، فتحليل العالم ليس مستقلا عن تحليل اللغة أو الفكر وتحليل اللغة مرتبط بتحليل العالم .

١ - تحليل العالم

إن فتجنشتين يبدأ مؤلفه الرئيسى « رسالة منطقية فلسفية بالحديث عن العالم وبتحليله : وتكفى قراءة واحدة لهذا المؤلف والمؤلفات الأخرى فى إظهار أن فتجنشتين يستخدم كلمة العالم بمعانى مختلفة :

فهو فى بعض الأحيان يستخدم هذه الكلمة لكى يشير بها إلى العالم الخارجى الموجود بالفعل فيقول إن العالم « هو مجموع الوقائع لا الأشياء »[١] والمقصود بالوقائع هنا هى تلك الوقائع الموجودة وجودا فعليا فى عالمنا المحيط بنا، كما يقول: « إن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة »[٢] أى تلك الوقائع البسيطة التى لا تنحل إلى أبسط منها، والتى سنرى أن فتجنشتين يسميها باسم الوقائع الذرية فهذه الوقائع الذرية لها عند فتجنشتين وجود فعلى واقعى .

ونحن نجد فتجنشتين فى أحيان أخرى يستخدم كلمة العالم استخداما مخالفا لهذا الاستخدام الأول ، والذى قلنا عنه أن فتجنشتين يشير به إلى العالم الخارجى الموجود بالفعل . فهو هنا وفى الاستخدام الثانى لكلمة العالم نجده يشير بهذه الكلمة إلى عالم غير عالمنا الواقعى فهو يقول إن « الوقائع فى المكان المنطقى هى العالم »[٣] . فالعالم هنا ليس هو العالم الموجود وجوداً فعليا ، ولكنه عالم من

(١) رسالة منطقية فلسفية ١ و١

(٢) نفس المرجع : ٤٠ و٢

(٣) نفس المرجع ١٣ و١

نوع آخر : إنه عالم منطقى . . . عالم وقائع وروابط منطقية وليس عالمنا الخارجى .

وفى أحيان ثالثة نجد فتجنشتين يستخدم كلمة العالم استخداما مختلفا عن الاستخدامين الأولين ، فهو يستخدم كلمة العالم لكى تشير إلى وجود الوقائع الذرية . ويصبح العالم الممكن طبقا لهذا الاستخدام هو العالم الذى لاتوجد فيه وقائع ذرية . وهذا واضح من قوله « إن الوجود الخارجى هو وجود الوقائع الذرية »(١) .

ولكن سواء أستخدم فتجنشتين كلمة العالم للدلالة على الوجود الفعلى أوالممكن أو المنطقى ، وسواء أدل هذا على استخدامات مختلفة لنفس الكلمة ، فانه لمن الواضح أنه لاتناقض بين هذه الاستخدامات ، فلقد قلنا قبلا أن العالم يرتبط بالمنطق وباللغة وبالفكر ، وأنه لا انفصام بين العالم كوجود فعلى خارجى ، وبينه كقضايا أو كلغة . أن تحليل العالم مرتبط أوثق الارتباط عند فتجنشتين بتحليله للغة وللفكر .

* * *

وينحل عالمنا إلى وقائع Facts ، والوقائع عنده ذرية . فيقول فتجنشتين أن « ماهو هنالك ، أى الواقعة ، هو وجود الوقائع الذرية »(٢) فمعنى وجود الواقعة هو وجود الوقائع الذرية .

وعلى ذلك تتكون الواقعة عند فتجنشتين من عدة وقائع ذرية ومن ثم فهى

---

(١) نفس المرجع ٢٠٦و٢

(٢) نفس المرجع ٢

مركبة وليست بسيطة . أما أهم السمات التى تتصف بها الوقائع عنده فهى :

١ — إنها مركبة من وقائع ذرية ، فهى ليست بسيطة .

٢ — إنها منفصلة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، وهذا يخالف الاتجاه المثالى الذى يرى الوقائع مترابطة ومتحدة .

٣ — والواقعة المركبة تتكون من عدة وقائع ذرية أما الواقعة البسيطة فتتكون من واقعة ذرية .

* * *

ولنترك الآن الوقائع التى ينحل إليها عالمنا ، لكى ننظر فى الواقعة الذرية التى تنحل إليها تلك الوقائع .

إن الواقعة المركبة تتكون كما قلنا من الوقائع الذريةأما الواقعة البسيطة فهى تلك التى لاتتكون من وقائع أخرى ولاتنحل إلى أبسط منها ويسميها فتجنشتين بالواقعة الذرية . وأهم السمات التى تميز الواقعة الذرية مايلى :

١ — الواقعة الذرية هى أبسط ما يمكن أن ينحل اليه الوجود الخارجى أو العالم . بمعنى آخر إن هذه الواقعة الذرية هى أبسط الوقائع التى يمكن أن يرتد إليها تحليلنا للعالم .

٢ — الوقائع الذرية منفصلة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر بحيث أننا « لا نستطيع من وجود أو عدم وجود واقعة ذرية ما أن نستنتج وجود أو عدم وجود واقعة ذرية أخرى »(١) . وهذا الانفصال ، وذلك الاتصال ، ناشىء من

---

(١) نفس المرجع : ٢٠٦٢ و ٢

طبيعة التفكير الذرى، ذلك التفكير الذى يؤمن بالتعددية وينكر الترابطية والوحدوية المطلقة للعالم وللفكر وللوجود .

٣ — ويتوقف الصدق والكذب على الوقائع الذرية ، فهى معيار الصواب والخطأ . وينتج عن هذا أن هذه الوقائع الذرية لابد من خضوعها للملاحظة والإدراك وإلا لما استطعنا أن نتأكد من صدق وكذب أقوالنا وقضايانا .

٤ — ويترتب على النقطة السابقة ، ضرورة أن تكون الوقائع الذرية موجودة ، حتى يمكن أن يكون للقضايا — وهى عرضة للصدق والكذب — معنى ومحكا ومعياراً : ذلك لأن الوقائع الذرية هى ما تجعل القضايا الذرية صادقة . « فإذا كانت القضية الأولية صادقة ، كانت الواقعة الذرية موجودة ، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود »[1] . كما يترتب على ذلك من جهة أخرى أن تكون الوقائع الذرية موجودة حتى يمكن للعالم أن يوجد أصلا ، لأننا نعلم أن العالم مكون من الوقائع الذرية فإذا لم تكن هذه الوقائع الذرية موجودة فلن يوجد العالم ، إذ العالم ما هو إلا تأليف أو تركيب من هذه الوقائع الذرية.

٥ — الوقائع الذرية متغيرة وليست ثابتة أما الأشياء التى تتكون منها هذه الوقائع فهى الثابتة والدائمة والخالدة . وسنتحدث عن ذلك بإزاء دراستنا للأشياء التى تتكون منها الوقائع . ولكننا سنعرض فى الخاصية التاليـة لكيفية ذهابنا إلى القول بأن الواقعة الذرية لاتنحل إلى أبسط منها ومع ذلك نقول بأن هذه الوقائع تتكون من أشياء .

٦ — إن الواقعة الذرية هى أبسط مايمكن أن ينحل إليه الوجود الخارجى

---

(١) نفس المرجع : ٢٤و٤ .

أو العالم — كما رأينا ذلك فيما سبق — أنها أبسط وحدة من وحدات تحليلنا للعالم . إلا أننا يمكن أن نحللها فى رأى فتجنشتين إلى ما يسمى عنده بالأشياء . وهذا لا يعنى أن هذه الواقعة يمكن أن تنحل إلى وقائع أخرى أبسط ، بل بمعنى أنها تتكون من أشياء أو عناصر بسيطة . والاشياء عند فتجنشتين ليس لها وجود مستقل عن الوقائع التى تدخل فى تكوينها « فمن جوهر الشىء أن يكون مكونا ممكنا لواقعة ذرية ما »[1] وما نريد أن نقوله الآن هو أن الشىء فى ذاته ليس له وجود منفصل عن الواقعة . وعلى ذلك فما له وجود هو الوقائع لا الأشياء وإن كان وجود الوقائع — مع هذا — معتمد على وجود الأشياء .

٧ — ولنا الآن أن نتساءل وكيف تتكون الوقائع الذرية من الأشياء ؟ هل تتكون الوقائع من تراكمات الأشياء بعضها فوق بعض ؟ ويجيب فتجنشتين : لا إن الواقعة إنما تتحدد بناءاً على العلاقات التى تربط بين الأشياء التى تكون هذه الواقعة .

* * *

ارتأينا أن العالم ينحل إلى وقائع ذرية ، وأن هذه الوقائع الذرية منها ما هو مركب ومنها ما هو بسيط ، وأن الواقعة المركبة تتكون من وقائع بسيطة . أما الواقعة البسيطة فهى تلك التى لا تنحل إلى أبسط منها . كما ارتأينا أن هذه الواقعة البسيطة، وإن كانت لا تنحل إلى أبسط منها ، إلا أنها تتكون من أشياء . وهذه الأشياء عند فتجنشتين هى أقصى ما تصل إليه عملية التحليل ، وإن لم تكن هى المكونات المباشرة التى يتألف منها العالم ، إذ هى مكونات تتكون منها الواقعة ، والوقائع

---

(١) نفس المرجع : ٢٠١١ و٢.

الذرية هى التى يتكون منها العالم . ويمكن تحديد معنى الأشياء على النحو التالى :

١ — الأشياء هى البسائط التى لايمكن أن تنحل إلى أبسط منها . وهناك خلافات كثيرة حول معنى البساطة هنا ، فنحن نعلم أن الشىء يمكن تقسيمه إلى جزيئيات تكون هذا الشىء .

٢ — الأشياء المفردة يمكن أن يشار إلى كل منها بكلمة مفردة واحدة .

٣ — والأشياء ثابتة — وقد قلنا هذا ونحن نتحدث عن الواقعة الذرية — بل هى ما يمكن أن يكون ثابتا فى العالم . فى حين أن الوقائع الذرية متغيرة وغير ثابتة .

٤ — ولما كانت الأشياء بسيطة لاتفسد ، وثابتة لاتتغير أو تزول أوتتبدل فينتج أن الأشياء باقية إلى الأبد وخالدة .

٥ — وبما أن الأشياء خالدة ، وثابتة ، وبسيطة ، وبما أن الوقائع الذرية تتكون من هذه الأشياء ، وبما أن العالم هو مجموع الوقائع الذرية ، فان الناتج يكون أن هذه الأشياء « تكون جوهر العالم »[١] .

* * *

هكذا ينتهى تحليل فتجنشتين للعالم ، ولكن — كما قلنا ذلك من قبل — تحليل العالم ليس مستقلا عن تحليل اللغة ولا عن تحليل الفكر . فلنقترب الآن عن كثب من فتجنشتين لنرى جوهر تفكيره فيما يتعلق بتحليله للغة .

---

(١) نفس المرجع : ٢٠٢١ و٢٠٢ .

٢ - تحليل اللغة

وتحليل اللغة هو الهدف الأسمى من فلسفة فتجنشتين ، إذ يعتقد فتجنشتين أن سوء الفهم لمنطق اللغة ، هو الذى أدى إلى ظهور الكثير من المشكلات الفلسفية ، ولا يمكن أن نقضى على سوء الفهم هذا ، ولا على المشكلات الفلسفية الناجمة عن سوء الفهم هذا إلا بواسطة تحليل اللغة . وهذا هو ما أدى بفتجنشتين إلى أن يقول « إن الفلسفة كلها عبارة عن تحليل للغة »[١] . ويقول فى كتابه «أبحاث فلسفية» إن « الفلسفة عبارة عن معركة ضد البلبلة التى تحدث فى عقولنا نتيجة لإستخدام اللغة »[٢] .

أ - تحليل القضايا

أننا نعبر عن أنفسنا بواسطة القضايا ، فاللغة هى مجموع القضايا ، ولما كانت القضية هى كل قول يعبر عن معنى أو يفيد خبرا يحتمل الصدق والكذب ، كانت اللغة بالتالى هى مجموعة الأقوال التى تنقل إلينا معنى يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب .

إن مجموع القضايا يشير إلى العالم ، وبينما تكون القضية الصادقة رسما أو تعبيرا عن الواقعة الذرية الموجودة ، وبالتالى تكون مجموع القضايا الصادقة رسما أو تعبيرا عن مجموع الوقائع الذرية الموجودة ، تكون مجموع القضايا الكاذبة رسما أو تعبيرا عن مجموع الوقائع الذرية غير الموجودة أو الممكن أن توجد . بمعنى

---

(١) نفس المرجع ٣٠٠٣ و٤ .

2 - Wittgenstein; L: philosophical investigations, part 1, Section 109, p. 47

آخر ، بينما تشير القضايا الصادقة إلى العالم العقلى ، تشير القضايا الكاذبة — التى لا ترسم الوقائع الذرية الموجودة — إلى العالم الممكن . وبديهى أنه عن القضايا الصادقة والكاذبة يتكون العالم فعليا وإمكانيا .

ولما كانت الوقائع الذرية مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض ، فإن ربطنا لهذه الوقائع لن يتم إلا بإيجاد صلة أو علاقة بين الوقائع المستقلة . وهذا لايتم إلا بواسطة الفكر . وعن طريق الاستمرار فى الربط بين جميع الوقائع الذرية ، يمكننا أن نصل إلى تكوين العالم الذى يتكون من مجموع هذه الوقائع كلها . ومادامت عملية الربط هذه فكرية ، فينتج أن العالم هو عالم عقلى .

ب ـ تحليل القضايا الأولية

إرتأينا أن اللغة عند فتجنشتين ليست إلا مجموعة من القضايا ، ولكن هذه القضايا تنحل إلى وحدات صغيرة بسيطة ، تشير بصورة مباشرة إلى حالة الأشياء كما توجد عليها فى الوجود الخارجى . هذه الوحدات البسيطة يسميها فتجنشتين بالقضايا الأولية ، والقضايا الأولية تكون صادقة إذا كانت مطابقة لحالة الأشياء كاذبة إذا لم تكن مطابقة لهذه الحالة .

والقضية الأولية هى أبسط قضية ، لأنها لاتتكون من قضايا أخرى أبسط منها ، ولا يمكن تحليلها أكثر من ذلك لأنها هى نهاية مطاف التحليل . ولنا أن نتساءل الآن وكيف تكون تلك القضية الأولية قضية بسيطة لاتنحل إلى قضايا أبسط منها ، وتكون فى الوقت ذاته مكونة من جزيئات هى الأسماء ؟ يجيب فتجنشتين أنه على الرغم من كون القضية الأولية هى آخر مانصل إليه من تحليلنا اللغة باعتبارها الوحدة اللغوية الأولى ، إلا أنها — مع ذلك — ليست بسيطة

بساطة كاملة لأنها تتكون فعلا من أجزاء ومن أسماء . ولكن فتجنشتين يستدرك ويقول : ولكن هذه الأسماء لامعنى لها ، إذ أنها تشير مباشرة إلى الأشياء الموجودة فى عالمنا الخارجى ، وإنما يأتيها معناها من ربطنا لها فى وحدات لغوية بسيطة ، أى فى قضايا أولية . ومن ثم تصبح القضية الأولية هى الوحدة الأولى ذات المعنى التى يمكن أن تنحل إليها اللغة . ويمكن أن نصف القضايا الأولية بهذه الصفات :

١ — تتكون القضايا الأولية من أسماء ، يشير كل منها إلى شىء بسيط، ولما كانت الأشياء لاتوجد وجودا مستقلا ، بل تشارك فى تكوين واقعة من الوقائع فيلزم عن ذلك أن القضية الأولية تعبر عن الأشياء المترابطة فى الوجود الخارجى فى واقعة معينة ، وهذه الأشياء ترسم بالأسماء .

٢ — تثبت القضايا الأولية وجود الوقائع الذرية ، وفى هذا يقول فتجنشتين «أن أبسط قضية ، أى القضية الأولية تثبت وجود واقعة ذرية ما »[١].

٣ — جميع القضايا الأولية موجبة لا سالبة ، وهذا ناتج عن قول فتجنشتين « إذا كانت القضية الأولية صادقة ، كانت الواقعة الذرية موجودة ، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود »[٢] ، وعن قوله « إن وجود الوقائع الذرية يسمى بالواقعة الموجبة ، وعدم وجودها يسمى بالواقعة السالبة »[٣] .

٤ — وجميع القضايا الأولية ، مستقلة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر ،

---

(١) رسالة منطقية فلسفية : ٢١و٤ .

(٢) نفس المرجع: ٢٥و٤ .

(٣) نفس المرجع : ٠٦و٢ .

فلا تتضمن إحداها الأخرى ولا تتناقض معها .

* * *

لقد قلنا أن تحليل العالم يرتبط أوثق الارتباط بتحليل الفكر وبتحليل اللغة ومادمنا قد حللنا العالم ثم حللنا اللغه فيلزم الآن أن نبرز العلاقة القائمة بين تحليل اللغه وتحليل العالم .

لقد رأينا ونحن بصدد تحليل العالم أن الواقعة التى هى أبسط نوع من الوجود يمكن أن ينحل اليه العالم الخارجى . وفى اللغة تكون القضايا الاولية هى أبسط نوع من الكلام يمكن أن تنحل اليه اللغة .

ومن ناحية ثانية ، فلقد إرتأينا الواقعة الذرية تتكون من أشياء بسيطة ، تترابط فيما بينها ، فى وحدة كاملة مترابطة ، هى وحدة الواقعة الذرية نفسها . وبالمثل تتكون القضية الاولية من أسماء تترابط فيما بينها فى وحدة متسقة هى وحدة القضية الأولية ذاتها .

وكما تكون الواقعة الذرية ليست بمجرد تجمع من الأشياء ، التى ترابطت ترابطا عفويا لا انتظام فيه ولا اتساق كذلك لاتكون القضية الأولية تجمعا من الأسماء أو خليطا من كلمات لا ترابط بينها ولا علاقة .

ولا أدل على العلاقة الوثيقة بين تحليل العالم وتحليل اللغة من تلك الفكرة القائلة بأن الإسم الواحد يقابله شىء واحد فالإسم — وهو لغة — يشير إلى شىء واحد من أشياء العالم . والنتيجة هى أن تحليل العالم مرتبط أوثق ارتباط بتحليل اللغة .

٣ـ تحليل الفكر

اللغة عند فتجنشتين ليست منفصلة عن الفكر ، فلا وجود لفكر بدون ألفاظ كما أن الألفاظ أو اللغة هي القوالب المحسوسة التي تصب فيها الأفكار . وقد عبر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله « إن الفكر هو القضية ذات المعنى »[1] وعلى ذلك فالقضية هي الفكر الذي يدور في ذهن المفكر ، والذي يتم التعبير عنه بواسطة ألفاظ اللغة . ومن ثم فلا فصل بين اللغة والفكر .

ويرد فتجنشتين الواقع إلى المنطق ، كما يرد اللغة إلى المنطق وهذا تمشيا مع اتجاهه التحليلي وفلسفته التحليلية .

* * *

وإذا بحثنا في جوهر تفكير فتجنشتين ، لرأينا أن هذا الفيلسوف ـ بفلسفته التحليلية ـ التي تعتمد على تحليل العالم واللغة والفكر ، لا ينأى بعيدا عن جوهر الفكر الديموقريطي . إن فكرة الذرة هنا تلعب دورا أساسيا في بناء فتجنشتين الفلسفي كل من البداية إلى النهاية وهو لا يبتعد نصا أو روحا عن فكر ديموقريطس ، وإنما يمكن أن نعده تطويرا لديمقريطس أو توسيعا لتعاليمه ، ولمذهبه في الذرة ولسنا في حاجة على الإطلاق إلى أن نوضح معالم هذا التأثير ، فهي واضحة بحيث لا يمكن أن تخطئها العين العابرة ، فنحن نكاد نقرأ ديموقريطس في كل سطر أو كلمة من سطور وكلمات فتجنشتين ، بل لا نكون مغالين إذا قلنا أن فتجنشتين هو ديموقريطس وقد عاد إلى الحياة من جديد ، يعبر عن فلسفته بأسلوب حديث ، مستفيدا من تطور الفكر الفلسفي عبر تاريخ الفلسفة الطويل .

(١) نفس المرجع : ٤ .

الفصل الثالث

فكرة الذرة وفلسفته الذرية المنطقية عند رسل

- حياة رسل وأهم مؤلفاته .
- الذرية المنطقية عند رسل .
- من المثالية إلى الذرية .
- فلسفة الذرية المنطقية .
- الطبيعة مكونة من ذرات .
- بين ديموقريطس ورسل .

فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية

عند رسل

حياة رسل وأهم مؤلفاته :

ولد برتراند رسل ، فيلسوف إنجلترا العظيم ، عام ١٨٧٢ عن أسرة انجليزية أرستقراطية عريقة . ولسوء حظه فلقد توفيت أمه وهو لا يزال بعد فى الثانية من عمره ، ثم يلى وفاة الأم وبعام واحد وفاة الأب ، فيضطر رسل إلى الحياة فى دار جده . لكن ما لبث جده أن توفى هو الآخر فى عام ١٨٧٨ فتولت جدته تعليمه وتربيته وتثقيفه .

وكانت هذه الجدة ذات العقيدة المسيحية البروتستانتية متزمتة العقيدة ، صارمة الأخلاق ، متشبثة بالتقاليد المحافظة وانعكس هذا على تربية رسل الأولى ، ولكنها كانت تمتلك مكتبة عامرة تعج بألوان وصنوف شتى من المعارف والفلسفات والعلوم . وفى هذه المكتبة ، قرأ رسل التاريخ الانجليزى ، ثم وفى الحادية عشر من عمره بدأ بقراءة إقليدس ودراسة رياضياته وهندسته . ولكن هذا التعليم المنزلى لم يدم طويلا ؛ إذ ذهب رسل وهو فى الثامنة عشر من عمره إلى جامعة كيمبردج تاركا ذلك التزمت وتلك الصرامة التى نشأ بها فى بيت جدته . ووجد فى كيمبردج عالماً جديداً يستطيع أن يعبر فيه عن آرائه بحرية كاملة ، وأن يوضح أفكاره مهما كانت مخالفة لآراء الآخرين .

وكان هوايتهد هو الذى اختبر رسل فى امتحان القبول بكيمبردج ، وبعد أن اجتاز الامتحان بنجاح ، قدم هوايتهد رسل إلى الكثيرين ممن يكبرونه بعام أو بعامين . فعرف هناك ماكتجارت وهو فيلسوف هيجلى ، وصادق لويس دكنسن

وشارلز سانجر عالم الرياضة الممتاز ، كما عـرف ديفز وفون مترجمى جمهورية أفلاطون ومور وغيرهم . أما هوايتهد نفسه الذى قلنا أنه أختبر رسل فى امتحان القبول وقدمه لمجموعة من الفلاسفة والرياضيين ، والذى شاركه فى وضع كتاب البرنكيبيا ميتاميتكا فيما بعد ؛ فلقد كان فى هذه الآونة زميلا ومحاضرا بكيمبردج وكان يكبر رسل بعدد من السنين بحيث لم يستطع رسل أن يتخذه صديقا فى أول الأمر . والواقع أن صداقة رسل بهوايتهد لم تتم إلا بعد أن انقضت بضع سنين من التحاق رسل بكيمبردج .

ولقد اهتم رسل فى الأعوام الثلاثة الأولى من التحاقه بكيمبردج بالرياضيات واستطاع أثناء إنشغاله الشديد بالرياضيات فى هذه الأعوام ، أن يجد أوقاتاً يقرأ فيها كانط وهيجل . ولكنه نهل فى العام الرابع من التحاقه بكيمبردج من منبع الفلسفة بشراهة فائقة ، وكان أساتذته فى الفلسفة فى هذه الآونة هم هنرى سدجويك ، وجيمس وورد وستاوت .

وغادر رسل كيمبردج عام ١٨٩٤ ؛ فاشتغل ملحقا شرفيا فى السفارة البريطانية بباريس لفترة بسيطة ، وتزوج فى آخر هذا العام ، ثم رحل إلى براين ، وأخذ يدرس من عام ١٨٩٥ الاقتصاد والاشتراكية الديموقريطية الألمانية ، ثم زار أمريكا مع زوجته - أمريكية الجنسية - عام ١٨٩٦ وزار هنـــاك الشاعر وولت وتمان .

وبين عامى ١٨٩٤ ، ١٨٩٨ كانت لدى رسل عقيدة عارمة فى إمكان البرهنة بالفلسفة على أشياء كثيرة ، ولذلك قرر أن يتجه بحياته إلى الفلسفة ، فقدم رسالة حصل بها على درجة « الزمالة » جعل موضوعها أسس الهندسة .

ولقد ابتعد رسل عام ١٨٩٨ عن كانط وعن هيجل فى آن واحـــد ، وعن الفلسفة المثالية بالـكامل ، واتجه بعمق وفى عام ١٩٠٠ على وجه التحديد إلى دراسة أسس الرياضة ، فأعجب ببيانو وتلاميذه ،بواطلع عام ١٩٠١ على كانتور وألف مبادىء الرياضة ثم البرنسكيبيا ميتامتيكا . وتعتبر مؤلفاته فى إمبادىء الرياضيات وفى المنطق الرياضى هى التعبير الأصيل عن نفسه وعن فلسفته ، ويقول فى هذا الصدد : إنك لو استثنيت ما كتبته فى المنطق الرياضى ، جاز لك القول بصفة عامة بأن سائر كتبى لا تمثل وجهة نظرى تمثيلا كا ملا .

ولقد اهتم رسل خلال حياته الطويلة التى امتدت حتى العقد السادس من القرن العشرين بالمشكلات الاجتماعية والسياسية ، وكانت له مجهودات رائعة من أجل قيام السلام العالمى ولنبذ الحروب كما نادى بضرورة استخدام الطاقة النووية من أجل صالح الإنسانية لا من أجل تدميرها وهدم حضارتها .

أما مؤلفات رسل فهى كثيرة ومتشعبة لعل أهمها ، هو كتابه مبـــادىء الرياضيات ثم البرنـكيبيا ميتامتيكا ، ومشاكل الفلـفـة ، ومعرفتنـا عن العالم الخارجى ، المثل السياسية ، والتصوف والمنطق ، والطرق المؤدية للحرية ، وفلسفة الذرية المنطقية ، وتحليل العقل ، وتحليل المادة ، ومقالات شكية ، ونظرة علمية والدين والعلم ، وتاريخ الفلسفة الغربية ، والمعرفة الإنسانية ، مجالها وحدودها .. وغيرها كثيرة

الذرية المنطقية عند رسل

تخلى رسل عن الفلسفة المثالية الألمانية ، التى كانت تنظر إلى العـــالم على أنه وحدة واحدة ، وأخذ بالفلسفة المقابلة للفلسفة المثالية ، أى أخذ بالفلسفة التى تجزئ وتحلل وحدانية العالم تلك إلى أجزاء أو عناصر أو ذرات . ولعل تخليه عن الفلسفة المثالية هذه راجع بالضرورة إلى إيمانه بالهندسة وبالرياضيات . فالرياضيات كم منفصل يشير إلى وحدات منفصلة ومستقلة ، ترتبط ببعضها البعض عن طريق علاقات رياضية متفاوتة .

ورسل فى سبيل قبوله بفلسفة الذرية المنطقية نراه يرتد من المثاليــة إلى الذرية أولا ، ثم يأخذ فى إقامة فلسفته الذرية المنطقية هذه .

من المثالية إلى الذرية :

أرتأينا فيما سبق ، وأثناء عرضنا الموجز لحياة برتراند رسل ، أن هـــذا الفيلسوف الكبير كان مثاليا أول الأمر ، ولكن سرعان ما عاد إلى الاتجــاه التجزيئى . لقد كان رسل بادىء حياته فيلسوفا واحديا ، يوحد الكون على غرار الفلسفة المثالية ، ولكنه يعود ويهاجم ذلك الاتجاه الواحــدى الذى نادت به التيارات المثالية ، ويقبل فى فلسفته وميتافيزيقاه تعددية تضاد تلك الواحدية ، أى أن رسل يعود بعد ذلك ويقبل الاتجاه الذرى ، الذى يرى الحقـــائق وهى مستقلة ومنفصلة ومتكثرة . ولكن هل يكون ذلك نابعا عن موقفه فى فلسفة الرياضة أو فى المنطق الرمزى ؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون اتجاه مضاد للمثالية وحسب بحيث أدى به فى النهاية إلى القول بالاتجاه الذرى ؟ الواقع أن المنطق الرمزى

أثر على رسل تأثيراً كبيراً . فهو باعترافه نفسه يقرر أن كتبه التى تتناول فلسفة الرياضة هى أصدق تعبير عن فلسفته واتجاهه الفلسفى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نحن نعلم أن رسل لم يقبل الحدود الكلية التى امتلأ بها المنطق الصورى الأرسطى ، تلك الحدود الكليه التى هاجمها المنطق الرواقى هجوما عنيفا . وكان ناتج هذا الهجوم هو أن المنطق لا ينبغى له إلا أن يعبر عن القضايا الجزئية أو حتى الشخصية أو المخصوصة ، ويجب على هذا المنطق أن ينأى بعيداً عن كل ما هو كلى وعام .

لقد أخذ رسل هذا الناتج الرواقى فى ميدان المنطق ، ونادى مثل الرواقيين بالقضايا الجزئية ، بل نادى أكثر من ذلك بالقضايا الجزيئية أو ما يسمى بلغة المنطق الحديث بالقضايا الذرية .

ولقد رمز رسل فى منطقه إلى كل من الثوابت والمتغيرات ، فكان يرمز إلى الثوابت بالرموز التالية :

$\supset$ ترمز إلى علاقة التضمن

$\equiv$ ترمز إلى علاقة المساواة

$\sim$ ترمز إلى النفى

$\vee$ ترمز إلى علاقة الفصل

$\cdot$ ترمز إلى علاقة الوصل

كذلك رمز إلى القضايا الجزيئية أو الذرية بالرموز p. q. R. S. وغيرها من الحروف .

ورسل فى سبيل إقامة منطق رياضى يسير على هيئة نسق استنباطى أو علم برهانى Demonstrative Science قبل بعض المسلمات والبديهيات التى لاتخضع للبرهان ، ثم قدم إلينا بعض التعريفات . ومن المسلمات والبديهات بالإضافة إلى التعريفات يستنبط رسل كل قضاياه بحيث تكون كل قضية لاحقة مستنبطة من قضية أو عدة قضايا سابقة ، وكلها ترد بالتالى إلى مجموعة المسلمات والبديهات والتعريفات .

هذه فكرة سريعة للمنطق الرياضى عند رسل ومايهمنا الآن من هذه النظرة هو أن رسل نظر إلى الوقائع على أنها جزئية أو ذرية ، كما نظر إليها على أنهـا متعددة ومستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض ، وأن العلاقات (الثوابت المنطقية) هى التى تربط بين هذه الوقائع المبعثرة والمنفصلة .

نظرة رسل إلى المنطق الرياضى إذن هى نظرة تعددية وذرية ، وهكذا أيضا كانت نظرته إلى العالم وإلى الوجود وإلى الميتافيزيقا بوجه عام .

فلسفة الذرية المنطقية :

وفلسفة الذرية المنطقية من أهم الأبحاث التى نشرها برتراند رسل ، وهى تعد تمثيلا صادقا لفلسفته ، وجانبا هاما من جوانب ميتافيزيقاه .

وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل ، ذرية ، لأنها تذهب إلى أن العالم قوامه كثرة من الأشياء والوقائع وليس وحدة كلية متسقة كما تذهب إلى ذلك الفلسفة المثالية . وهذه الفلسفة الذرية ، منطقية ، لأن الأجزاء التى ينتهى إليها التحليل هى ذرات كما أن اللغة تنتهى بالتحليل إلى قضايا أولية بسيطة وهى القضايا الذرية أيضا كما سنرى ذلك فيما بعد .

ورسل فى سبيل إقامته لفلسفته الذرية المنطقية هذه يبدأ بتحليل اللغة وتحليل العالم . ويلاحظ أن هناك تشابها شديداً بين تركيب اللغة وتركيب العالم . وهذا هو نفس اتجاه فتجنشتين الذى رأيناه واضحا فى الفصل الثانى من هذا البـــاب .

ونحن إذا حللنا اللغة إلى وحداتها الأولية ، نجد أن وحدتها الأولى هى « القضية » أى الجملة أو العبارة التى تشير إلى « واقعة » من وقائع العالم . والقضية بدورها ماهى إلا تركيب بين رموز هى الألفاظ ، ولكن القضية وحدها هى التى يجوز لنا أن نحكم عليها بالصدق أو الكذب بينما الألفاظ لا ينطبق عليها حكمنا بالصدق أو الكذب .

وإذن فالقضية هى الوحدة التى يكون لها وحدها دلالة ومعنى ، والتى تخضع بالتالى لإمكانية حكمنا عليها بالصدق أو الكذب . ولكن القضايا منها ماهو مركب ومنها ما هو بسيط ، والقضية المركبة تنحل إلى القضايا البسيطة . ولما كانت القضية البسيطة هى الوحدة الأولية ذات الدلالة — بعكس الألفاظ التى لا دلالة لكل منها وهى منفصلة عن الأخرى — لذلك نجد رسل يسمى القضية البسيطة التى لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منهـــا بالقضية الذرية Atomic proposition.

والقضايا الذرية ، أو القضايا البسيطة التى لا تنحل إلى أبسط منها ليست كلها من نوع واحد ، بل هى تتدرج فى تسلسل متصاعد بالنسبة إلى عدد حدودها التى ترتبط فيما بينها بعلاقة معينة .

وهذا التسلسل المتصاعد فى القضايا الذرية أو البسيطة يقابله تسلسل متصاعد مشابه له فى وقائع العالم . وأول الدرجات فى تسلسل القضايا الذرية ، قضية

قوامها شيء وصفته ، ففيها نجد حداً واحداً وصفته المنسوبة إليه » ويمكن تسمية هذه القضية بالقضية الواحدية » (١) . يتلو هذه القضية ، قضية أخرى يمكن تسميتها بالقضية الثنائية ، ويكون قوامها حدين بينهما علاقة تربطهما ثم يأتي الدور على القضية الثلاثية التي يكون قوامها ثلاثة حدود بينهما جميعا علاقة واحدة تربطهما في مجموعة واحدة ، ويتلو ذلك قضية رباعية وخماسية فسداسية وهكذا .

ورسل في اتجاهه الأخير ذلك ، إنما يختلف عن المنطق الأرسطي ؛ ذلك المنطق الذي كان يجد القضية مكونة من موضوع ومحمول ، أو بمعنى آخر ذلك المنطق الذي قبل القضية الواحدية وحدها ولم يعر اهتماما لسائر القضايا ثنائية أو ثلاثية ... الخ .

ولقد قلنا أن هذا التسلسل المتصاعد في القضايا الذرية أو البسيطة يقابله تسلسل متصاعد آخر مشابه له في وقائع العالم .

فالعالم مؤلف من وقائع كثيرة بسيطة (ذرية) تختلف فيما بينها باختلاف عدد الأشياء التي ترتبط بعلاقة ما في مجموعة واحدة .

والتركيب لايكون في العالم ، فقوام العالم وقائع بسيطة وإنما يكون التركيب فقط في مجال القضايا . يقول الدكتور زكي نجيب محمود : وينبغي أن نلاحظ هنا أنه إذا ما ضمت قضية ذرية إلى غيرها بأداة مثل واو العطف أو

---

(١) زكي نجيب محمود : رسل ص ٦٥

كلمة « أو » أو كلمة « إذا » .. الخ فإنه يتكون لنا بذلك قضية مركبة ، لا يكون لها ما يقابلها بين وقائع العالم ، إذ وقائع العالم كلها بسيطة ، وإنما يكون ضم بعضها إلى بعض فى عبارات اللغة وحدها ، ولكى أزيد ذلك شرحا أقول إننى إذا شاهدت أمامى واقعتين مثل (١) غياب الشمس و (٢) نزول المطر ، ثم ربطت بين الواقعتين فى عبارة واحدة مركبة بواسطة واو العطف فقلت « غابت الشمس ونزل المطر » فإن ذلك لا يجعل من الواقعتين واقعة واحدة ، بل سيظلان فى العالم الخارجى واقعتين . وبعبارة أخرى ليس هناك فى عالم الأشياء شىء يقابل « واو العطف » بل أن هذه « الواو » التى تضم حقيقة إلى حقيقة أخرى هى مجرد أداه منطقية نستخدمها نحن لربط الحقائق البسيطة ، دون أن تكون هى نفسها دالة على حقيقة قائمة بذاتها .

وخلاصة القول هو أن القضايا الذرية يقابلها فى العالم وقائع ذرية . فإذا ماركبت من الذرات مجموعة ، كان هذا التركيب مقتصرا على وعلى طريقتى فى تركيب الكلام دون أن يكون له مقابل فى عالم الأشياء ، فهذا العالم قوامه بسائط ، ولهذا كان صدق القضية الذرية البسيطة متوقفا على مطابقتها للواقعة التى جاءت تلك القضية لتصفها ، وأما صدق القضية المركبة فرهون بصدق أجزائها كل جزء على حدة (١)

---

(١) نفس المرجع : ص ٦٦

الطبيعة مكونة من ذرات:

والطبيعة المادية مكونة من ذرات هي عناصرها الأولية وكل مادة مركبة إنما تتألف وتتكون من تلك العناصر الأولية. بمعنى آخر إن المادة المركبة تتألف من مجموعات ذرية ، وكل مجموعة من تلك المجموعات الذرية تتألف من ذرات مستقلة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر ، فالماء مثلا يتكون من ذرتين من الأيدروجين وذرة واحدة من الأوكسجين ، وكذلك الأمر فيما يتعلق ببقية مواد وأشياء العالم . والنتيجة هي أن الطبيعة والعالم مكون من مجموعات ذرية ، ومن ذرات في نهاية المطاف .

ولكن العلم الحديث أثبت أن البناء — بناء أي مركب — وإن كان يتكون من ذرات ، إلا أن الذرات يمكن أن تنحل إلى بروتونات وألكترونات . بمعنى آخر أصبح نهاية التحليل لايقف عند الذرة وإنما تعداها إلى البرتون والألكترون .

* * *

وإذا عدنا الآن إلى فكر ديموقريطس ، لوجدناه متحققا في فلسفة رسل وفي طبيعياته وخصوصا في فلسفته الذرية المنطقية ، اللغة عند رسل تنحل إلى قضايا ذرية بسيطة ، والعالم عنده ينحل إلى بوقائع ذرية بسيطة ،ورسل هنا يقترب من جوهر فكر وفلسفة فتجنشتين التي قلنا عنها أنها مشبعة بديموقريطس وباتجاهه الذرى .

نحن نجد أنفسنا هنا أمام ذرية واضحة المعالم ظاهرة البنيان ، نحن نجد أنفسنا

هنا أمام ذرية متغلغلة فى كل شىء ، فى المنطق ، فى اللغة ، فى العالم ، فى الفلسفة ، ولكن ألا يمكن أن يقال بأن رسل تأدى إلى فلسفته الذرية المنطقية إبتداء من دواعى أخرى قد تكون رياضية وقد تكون فلسفية ؟ .

الواقع أنه سواء أكان الداعى إلى فلسفة رسل الذرية المنطقية رياضى أو فلسفى فإن ديمقريطس هو الأساس وهو المحور الذى دارت عليه فلسفة رسل .

فهرس الأعلام مرتب حسب الحروف الابجدية

فهـرس الأعـلام

« أ »

ابن أبي أصيبعة : ٤٣٩ ، ٤٤٩ ، ٤٦٤ .

ابن زدام : ٤٨٠ ، ٤٨١ .

ابن الطيب (أبو الفرج) : ٤٧٦ .

ابن السمح (أبو علي) : ٤٨٣ .

ابن كريب : ٤٥٠ .

ابن مسكويه : ٤٣٩ .

ابن النـديم : ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

أبو ريدة (الدكتور) : ٤٨٧ .

أبولودوروس : ٥ .

أبيخارمس : ٣٤٦ .

أبيقـور : ٩ ، ١١ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٩-٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ — ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٥ — ١٠٨ ، ١١٠ — ١١٤ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ٢٠٢ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢٠ ، ٢٣٥ ، ٢٤٦ — ٢٦٠ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ .

أثيـوس : ٦٧ ، ٢٨٠ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

أثينو كريتوس : ٥ .
أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : ٤٣٨ ، ٤٣٩ .
أخوان الصفا : ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٥٠ ، ٤٦١ .
إدريس (النبي) : ٤٤٧ .
أرخيبوس : ٢٩٥ .
أرخيلاوس : ٢٤٩ .
أرستكسينوس : ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٦—٢٩٨ ، ٣٠٠ .
أرستوفانيس : ١٩٤ .
أرسطو : ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٢٣—٣٦ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩—٥١ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١١٣ ، ١٥٠ ، ١٧١ ، ١٧٦ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٨—٢٠٠ ، ٢١٣ ، ٢١٥—٢٢٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦—٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٩—٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣١٠—٣١٥ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٥٧ ، ٣٧٣ ، ٣٨١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٣—٤٠٥ ، ٤٠٨ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ ، ٤١٧ ، ٤٢٣ ، ٤٢٧ ، ٤٣٠—٤٣٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٥١—٤٥٣ ، ٤٥٥—٤٥٧ ، ٤٦٠ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤—٤٦٦ ، ٤٧٣—٤٧٦ ، ٤٨١ ، ٤٨٣ ، ٤٩٠ ، ٤٩٩ .

أرسطو كينوس : ٢٥٩ .

أرنـــو : ٥٠٠ .

اســـبينــوزا : ٣٣٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٤ .

إسحق بن حنين : ٤٧٥ .

أسين بلاسيوس : ٤٦٥ .

إشبنجـــلر : ٢٥٥ .

الأشعـــرى : ٥٠٤ .

أشـــعيـــا : ٣٢٥ .

أشـــكرات : ٢٩١ .

أغنيطـــس : ٣٩٢ .

أفـلاطـون : ٧٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١١٣ ، ١٢٧ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ٢٤٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٨ — ٢٧٠ ، ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣١٥ ، ٣٣٥ ، ٤٤١ ، ٣٥٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤١٨ ، ٤٣٠ ، ٤٤١ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٧٠ ، ٤٧٢ ، ٥١١ .

أقراطيلوس : ٤٤٩ ، ٤٦٠ .

أقليــدس : ٥٣٧

اكسانوفان : ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٣١٠ — ٣١٢ ، ٣٣٩ ، ٣٦٤ ، ٤١٠ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ .

اكسمركس : ٦ .

أكسينو فاينس : ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٧١
ألقيايسون : ١٧٨ ، ٢٩٢ .
أمباذوقليس : ٢١ ، ٥٩ ، ٧٨ ، ١٣٣ ، ١٤٩ — ١٥٦ ، ١٥٨ ،
١٦١ — ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٥ — ١٨٣ ،
١٨٦ — ١٨٨ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ — ٢٠٣ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ،
٢٢٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤٤ ، ٢٦٩ ، ٢٧٤ ، ٢٨٩ ،
٣١٦ ، ٣٧٤ - ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤٠٢ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩
٤١٤ ، ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٤ ، ٤٥٣ ، ٤٦٢ —
٤٨٣ .
أمونيوس ساكاس : ٤٤٧ .
أمينياس : ٣١٢ .
أنتيباتر : ٢٤٨ .
أبكارخوس : ٤٢٤ .
أنكسافوراس : ٥ ، ٧ ، ٢١ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٥٨ ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ،
١٣٣ ، ١٥٦ — ١٦٨ ، ١٧٦ — ١٧٨ ، ١٨١
— ١٨٣ ، ١٨٨ — ١٩٠ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ — ٢٠٢ ،
٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٩ ، ٢٢٥ — ٢٢٧ ، ٢٣٠ ،
٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٦٩
٢٨٤ ، ٣١٦ ، ٣٩٥ — ٤٠٨ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤٢٠ ،
٤٦١ ، ٤٧٠ ، ٤٨٢ — ٤٨٧ .
أنكسياندريس : ١٣٤ — ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٧٢ ،

١٧٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٢ — ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ،
٢٦٩ ، ٢٧٤ — ٢٨٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ،
٣٣٤ ، ٣٣٦ — ٣٣٨ ، ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٣٧٧ ، ٣٩٧ ،
٤٣٤ — ٤٣٨ .

انكسـاغورس : ١٣٤ ، ١٣٧ — ١٤١ ، ١٥٠ ، ١٧٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤
٢٣٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ — ٢٨٤ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ،
٣١٤ ، ٣٣٤ ، ٣٣٨ ، ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٧٧ ،
٣٩٧ ، ٤١٤ ، ٤٣٤ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ — ٤٣٩ ، ٤٦١ .

أودمينيـوس : ٢٤٩ .

أورفيـوس : ٢٦٨ ، ٣٣٥ .

أوريبيـدس : ٢٤٩ .

الإيلـي : ٤٨٧ .

إيفاـين : ٣٢٢ ، ٣٢٩ .

« ب »

بارمنيـدس : ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٥ — ١٥٣ ، ١٥٥ — ١٥٨ ، ١٦٧
١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ،
١٩٥ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢٢٥ ،
٢٤٤ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٤ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ — ٣١٨ ،
٣٢٨ — ٣٣٢ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ،

٣٨٠ ، ٣٨٢ — ٣٨٤ ، ٣٩٣ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٤ ،
٤١٥ ، ٤١٨ ، ٤٥٠ — ٤٥٥ ، ٤٦٦ ، ٤٧١ .

بامفيلوس : ٢٤٩ .

بدوى (الدكتور) : ٤٥٣-٤٧٧ .

برديكاس : ٢٤٨ .

برميفوس : ٩٣ .

برنت : ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٩٤ ، ٢١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ،
٢٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٢٨٨ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٣ ،
٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٤٦ ، ٣٤٩ ، ٤١١ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ .

بروتاغوراس : ٣٧٠ .

بروشار : ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ .

بريه : ٢٩٤ ، ٤٤١ .

بسكال : ٥٠١ .

بشار بن برد : ٤٦١ .

البلخى (أبو زيد أحمد) : ٤٤٩ ، ٤٨٠ .

بلوتارك : ١٧ ، ٢٨ ، ٥٩ ، ٤٠٨ ، ٤٢٣ .

بول : ٤٩٣ .

بولينوس : ٢٤٩ .

بويل (روبرت) : ٥٠١ .

بيانو : ٥٣٩ .

بـيرون : ٢٨٨ ، ٤٢٥ .
بيم (اميـل) : ٥١٢ .

« ت »

ترتزيس : ١٩٥ .
تسلر : ٣١٤ ، ٣٢١ - ٣٢٤ ، ٣٤١ .
تشمـولر : ٣٥٤ .
التوحيدى (أبو حيان) : ٤٨١ .
توماسيوس (يعقوب) : ٤٩٩ .
تيمايـوس : ٢٩٢ .

« ث »

ثراسيلوس : ٨ ، ٩ ، ٦٢ .
ثيـوفراسطـوس : ٩ ، ٣٣ ، ٧٤ - ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٢ - ٨٤ ، ٩٣ ، ١٧٩ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٣١١ ، ٣٤٥ ، ٤٠٠ ، ٤١٠ ، ٤١٣ ، ٤٣٨ .

« ج »

جابـر بن حيـان : ٤٣٢ .
جاليليـو : ٤١٥ .
جالينـوس : ٢٩ .
جلاكوس أوف رجيوم : ٧ .

جـومبرز : ٤٠٥ ، ٤٠٨ ، ٤١١ — ٤١٣ ، ٤٢٠ .
جيو ردانو برونو : ٤٩٤ .

« ح »

الحلاج (الحسين بن منصور) : ٤٦١ .
حنين بن اسحق : ٤٣٥ .

« خ »

خايريستراتا : ٢٤٧ .

« د »

دارون : ٢٧٨ .
داما سيبوس : ٦ .
داود (النبي) : ٤٦٣ .
دكنسن (لويس) : ٥٣٧ .
دوكسوجرافر : ٤٨ .
ديدلوس : ٦٩ .
ديفر : ٥٣٨ .
ديكارت : ٤١٥ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٥٢٢ .
ديكارخوس : ٢٩٢ ، ٢٩٦ .
ديلز : ١٩٧ ، ٣٧٢ ، ٤٧٥ .
ديموقريطس : ١ ، ٣ ، ٥ — ١٢ ، ١٧ — ٢٣ ، ٢٧ — ٤٠ ، ٤٣ —
٥٤ ، ٥٧ — ٦٣ ، ٦٧ — ٨٤ ، ٨٧ — ٨٩ ، ٩٣ — .

١٠١ ، ١٠٥ — ١٢٧ ، ١٧٠ ، ١٩١ ، ١٩٤ — ١٩٨
٢٠٢ ، ٢٠٩ ، ٢١١ — ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ،
٢٢٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ — ٢٤٢ ، ٢٤٥ ،
٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٦ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ،
٢٧٧ ، ٢٨٤ ، ٣١٦ ، ٤١٠ — ٤٢٥ ، ٤٦١ ، ٤٧٠ ،
٤٨٨ — ٤٩٠ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٥٠٣ ، ٥١٥ ، ٥٢١ ،
٥٣٤ ، ٥٤٦ .

دينـــــــان : ٣٢٥ ، ٣٢٩ .
ديــــو تيمــــوص : ٩٨ ، ١٠٧ .
ديــــوجينيـــــس : ٧ ، ٤٤ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٦٧ ، ١٠٨ — ١١٠ ، ١٩٤ ،
٢٢٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣١ ، ٢٤٧ ، ٢٨٤ ، ٢٩٢ ، ٣٤٢ —
٣٤٥ ، ٤٣٤ .
ديــــونسيض : ٣٦٤ .

« ر »

الرازى (محمد بن أبى بكر) : ٤٤٨ — ٤٥٠ ، ٤٦٦ ، ٤٨٧ .
رايمـــــزت : ٣٤٢ .
رسل : ٣٥٧ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٥٢٠ ، ٥٣٧ — ٥٤٧ .
ريمـــونديـــل : ٤٩٣ .
رينــــوفيـــه : ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٩ .

« ز »

زرادشت : ٣٠٥ ، ٣٢٥ ، ٤٧٠ .
زكي نجيب محمود (الدكتور): ٥٤٤ .
زيلر : ٣٩٢ ، ٤١١ .
زينون : ١٣٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٦٩ ، ٣٠٩ ،
٣١٢ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ — ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٧٤ ،
٤١٠ ، ٤٥٠ — ٤٥٤ .

« س »

سانجر (شارلز) : ٥٣٨ .
ستاوت : ٥٣٨ .
ستوباوس : ١٠٥ ، ١١١ ، ١٢٣ .
السجستاني (أبو سليمان): ٤٤٧ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ .
سدجويك : ٥٣٨ .
سقراط : ١٢٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩١
٣١٢ ، ٣١٧ ، ٣٢٨ ، ٣٤١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٢٣ ،
٤٥٥ ، ٤٥٩ ، ٤٦٢ — ٤٦٤ ، ٤٧٢ .
سكستوس أمبريقوس : ٨٧ ، ٩٣ — ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٧ — ١٠٩ ، ١٨٦ ،
١٨٨ ، ٣٤٦ .
سلمون بن جبرول : ٤٦٥ .
سليمان بن داود (النبي) : ٤٤٢ .

سمبلقيوس : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢١٤ - ٢١٧ ، ٢٧٤ .

سنـكا : ٣٥٦

السهروردى : ٤٦١ ، ٤٦٤

سولون : ٢٧١ .

سيبيس : ٢٩١

سيمياس : ٢٩١

« ش »

سميث : ٢٩٤

الشهرزورى : ٤٣٢ ، ٤٣٤ ، ٤٣٩ ، ٤٥١ .

الشهرستانى : ٤٢٨ ، ٤٣٤ ، ٤٣٨ ، ٤٤٠ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٥١ ،
٤٥٤ ، ٤٥٧ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٧٠ - ٤٧٢ -
٤٧٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٦ ، ٤٨٨ .

شوبنهور : ٣٤٤

الشيرازى : ٣٨٧

شيشرون : ١٢ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٤٦ ، ٥٩ ، ٨٨ ، ١١١ ، ٢٨٣ .

« ص »

صاعد : ٤٦٣ .

« ط »

طاليس : ١٣٢ ، ١٣٤ — ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ٢٥٠ ،

١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٩٨ ، ٢٤٤ ، ٢٦٨ ،
٢٦٩ ، ٢٧١ — ٢٧٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٣٠٠ ، ٣٠٩ ،
٣١٠ ، ، ٣٣٤ ، ٣٣٦ ، ٣٤٨ ، ٤٢٦ — ٤٣٣ ، ٤٣٥

«ع»

العلاف (ابو الهذيل) : ٤٦٤ .

«غ»

الغزالى : ٤٨٩

«ف»

فتجنشتين : ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٥١٩ — ٥٣٤ ، ٥٤٦ .
فريجة : ٤٩٣ ، ٥١٩ ، ٥٢٠
فلوطرخس : ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٤ ،
٤٥٦ — ٤٥٨ ، ٤٧٦ — ٤٨١ ، ٤٨٤ — ٤٨٦ ،
٤٨٩ .
فورفوريوس : ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٤٢٧ .
فوقشرودر : ٢٨٨ ، ٥٣٨ .
فيثاغورس : ٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٨٦ — ٢٨٩ ، ٢٩١ — ٣١٠ ،
٣٢٢ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٤٣٤ ، ٤٣٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥٩ ،
٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٧٠ .
فيجل : ٥٠٠
فيرجل : ١١ .
فيلالاوس : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٤٤٠ .

« ق »

القرطبي (ابن مسرة) : ٤٦٣-٤٦٥ ، ٤٨١ ؛

القزويني الكاتبي (نجم الدين) : ٤٦٠

القفطي : ٤٣١ ، ٤٣٩ ، ٤٤٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٣ - ٤٦٥ ، ٤٨٣ .

« ك »

كانت : ٣٣٠ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ .

كانتور : ٥٣٩

كوينشة : ٢٩٤

كنـــدا : ١٩٢

الكندي : ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٦٦ .

كوتيرا : ٤٩٣ .

كورنفورد : ١٧٣ .

كولويتس : ٢٤٩

كيومرث : ٢٠٥

« ل »

لاتا : ٥٠٨

لامبساكوس : ٢٤٩

لقمان : ٤٦٣

لوك : ٤٢٥ ، ٥٢٢

لوقيبوس : ٥ ، ٧ ، ٩ - ١٣ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ،
٢٧ - ٣٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ - ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ٥١ ،

٥٢ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٧ - ٧١ ، ٧٣ ، ٧٦ -
٧٨ ، ٨٠ ، ١٣١ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ - ٢٠٠ ،
٢٠٢ ، ٢٠٤ - ٢٦٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ - ٢٣٥ ، ٢٣٧ -
٢٤٥ ، ٢٥١ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٨ - ٤٢٠ ،
٤٢٥ ، ٤٨٨ .

لوكرتيس : ١٠ ، ١٩ ، ٤٦ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٣ ،
٨٢ ، ٨٣ ، ١٣٢ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ،
١٥٦ - ١٥٩ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٠٤ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،
٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٣٥٦ .

ليبسيس : ٢٩٥ .

ليبنتز : ٣٢٥ ، ٣٢٧ ، ٤٩٥ ، ٤٩٩ - ٥١٦ ، ٥٢٢ .

ليونيتوس : ٢٤٩ .

« م »

ماكتجارت : ٥٣٧ .

مايرهوف (ماكس) : ٤٤٩ .

المبشر بن فاتك : ٤٣٤ ، ٤٣٩ ، ٤٥٣ ، ٤٥٥ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٨٣ .

متى بن يونس : ٤٧٥ .

المسعودى : ٤٤٩ .

المقدسى : ٤٣٢ ، ٤٣٦ ، ٤٥١ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٣ ، ٤٨٥ .

مليسوس : ١٨ - ٢٠ ، ١٣٣ ، ١٦٨ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧
٣٠٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

موخوس : ١٩١ - ١٩٣ .
مودراكس : ٤٤١ .
مور : ٥٣٨ .
موسى بن ميمون : ٤٨٩ ؛
مولك : ٤٨٩ .
ميترودورس : ٢٤٩ ، ٤٢٤ ؛
ميلـــــو : ٢٩٥ .

« ن »

ناتورب : ٩٦ .
النظـــام : ٤٨٧ .
نوسيفانس : ٣٢ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٦ .
نيتشـــة : ٣٤٤ .
نيقوماخوش : ٤٤٢ .
نيـــوتن : ٥٠١ .
نيوكليس : ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

« هـ »

هـــادس : ٣٦٤ .
هـــرمس : ٤٤٧ ، ٤٦٤ ،
هرمودورس : ٣٤٣ ، ٣٦٦
هـــــــزيود : ١٠٥ ، ١٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٨٦ ، ٣١٠ ، ٣٢٥

هوايتهد : ٤٩٣ ، ٥٢٠ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ .

هونبر : ٥٠١ .

هوراتيوس : ١١١ .

هورتن : ٤٨٧ .

هوميروس : ١١ ، ٨٣ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٣٥٠ ، ٣٦٧ ، ٤٣٣ .

هويل رايت : ٣٣٨ ، ٣٤٣٠ ، ٣٤ — ٣٤٥ ، ٣٥٠ .

هيباسيس : ٣٤١ ، ٤٥٦ .

هيبوليتوس : ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٣٤٧ :

هيجـــل : ٣٤٩ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ .

هيراقليطس : ١٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٠ — ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ، ١٧٣ — ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٩٩ ، ٢٢٥ ، ٢٣٧ ، ٢٦٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ ، ٣١٤ — ٣١٦ ، ٣٣٤ — ٣٧٤ ، ٣٧٨ ، ٣٨٣ ، ٣٩٣ ، ٤٠٢ ، ٤١٤ ، ٤٥٩ — ٤٦٢ ، ٤٧١ .

هيرودوت : ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣١٠ ، ٤٠٦ ، ٤١٢ .

هيكاتيوس : ٢٧٥ .

هيـــوم : ٥٢٢ .

« و »

وورد (چيمس) : ٥٣٨ .

وولت وتمان : ٥٣٨

« ى »

ياميلخيوس : ٢٩٢ ،

يحيى بن عدى : ٤٣١ ، ٤٤٩ ، ٤٥٢

اليعقوبى : ٤٥٣ ، ٤٨٨

ينساس : ٤٢٤ .

يوزانياس : ٣٩٢ .

محتويات الكتاب

مقدمة ١

القسم الاول[1]

ديمقريطس

حياته ، ومؤلفاته ، وفلسفته

١ ــ حياته ومؤلفاته ٣
٢ ــ النظرية الذرية ١٥
٣ ــ طبيعية وحركة الذرات : خلق الأشياء ٢٥
٤ ــ الدوران الكونى السريع : خلق العوالم ٤١
٥ ــ عالمنا : الأجسام السماوية والأرض ٥٥
٦ ــ النفس والإحساس والفكر ٦٥
٧ ــ الآلهة ٨٥
٨ ــ نظرية المعرفة ٩١
٩ ــ الأخلاق ١٠٥

---

(١) ترجمة دكتور على عبد المعطى محمد وراجعه دكتور على سامى النشار .

صفحة

القسم الثانى[1]

الفلاسفة الذريون

وأبيقور

*** سوابق النظرية الذرية ١٣١
١ — فلاسفة مذهب وحدة المادة ١٣٤
٢ — فلاسفة مذهب الكثرة — امباذوقليس ١٤٩
٣ — فلاسفة مذهب الكثرة — أناكساجوراس ١٥٦
٤ — المشاكل الفرعية ١٦٩
أ — العلة الفاعلة ١٧٠
ب — الحواس والعقل ١٧٧
ح — نظرية المعرفة ١٨٤
*** ليوقيبوس ١٩١
١ — حياته وكتاباته ١٩١
٢ — النظرية الذرية ١٩٨
٣ — الذرات والمكان : خلق الأشياء ٢٠٧
٤ — نشأة الكون : خلق العوالم ٢٢٣
٥ — النفس ، والاحساس ، ونظرية المعرفة ٢٣٧
٦ — خاتمة ٢٤٣

---

(١) ترجمة دكتور محمد عبودى ابراهيم وراجعه دكتور على سامى النشار .

	صفحة
*** أبيقور	٢٤٦
حياته وكتاباته	٢٤٦
الذرات والمكان	٢٥١
حركة الذرات	٢٥٦
النفس	٢٥٨

القسم الثالث[1]

ديموقريطس
فى العالم الاسلامى

تمهيد	٢٦٥
بدء الفكر اليونانى	٢٦٧
تطور الفلسفة اليونانية	٢٦٩
١ — طاليس	٢٧١
— الماء أصل الأشياء	٢٧٢
— العالم ملىء بالآلهة	٢٧٣
٢ — أنكسياندريس	٢٧٤
— حياة أنكسياندريس	٢٧٤
— فلسفة أنكسياندريس	٢٧٥
— العوالم وكيف تظهر	٢٧٧

(١) كتب هذا القسم الاستاذ الدكتور على سامى النشار .

صفحة

— ظهور الأحياء	٢٧٨
٣ — أنكسيمانس	٢٨٠
— الهواء أصل الأشياء	٢٨٠
٤ — الفيثاغورية	٢٨٦
٥ — فيثاغورس	٢٩١
٦ — النظام الفيثاغورى	٢٩٤
— تعاليم فيثاغورس	٢٩٥
— التناسخ	٢٩٦
— الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة	٢٩٦
— العلم الفيثاغورى	٢٩٧
٧ — الحساب عند فيثاغورس	٣٠٠
٨ — العدد	٣٠٤
٩ — العالم والنار والانسان	٣٠٦
١٠ — بدء العلم الميتافيزيقى — أكسانوفان	٣٠٩
١١ — بارمنيدس	٣١٢
١٢ — زينون	٣١٧
١٣ — مليسوس	٣٣١
١٤ — هيراقليطس	٣٣٤
أ — الكلمة	٣٤٦
ب — السيلان التام	٣٤٨
حـ — عمليات الطبيعة	٣٥٣

صفحة

د — الروح الانسانية	٣٥٩
ه — فى النظرة الدينية	٣٦٣
و — الانسان فى معاملته للناس	٣٦٦
ز — النسبة والتناقض	٣٦٨
ح — التوافق الخفى	٣٧٢
١٥ — أنبا ذوقليس	٣٧٤
— المشكلة	٣٧٤
— المذهب	٣٧٦
١ — نظرية الجذور الأربعة	٣٧٦
٢ — المحبة والكراهية أو المحبة والغلبة	٣٧٧
٣ — الدورات الأربع	٣٨١
٤ — المزج والاختلاط	٣٨٣
٥ — الشبيه يجذب الشبيه	٣٨٥
٦ — الظواهر الكونية	٣٨٦
٧ — المركبات العضوية	٣٨٧
٨ — الدين	٣٩٢
— تعقيب	٣٩٣
١٦ — أنكساغوراس	٣٩٥
— المذهب	٣٩٧
١ — البذور	٣٩٧

صفحة

٢ ـــ العقل	٤٠٠
٣ ـــ تكوين العالم	٤٠٥
٤ ـــ عالم الأحياء	٤٠٧
٥ ـــ تعرف الأشياء بأضدادها	٤٠٨
ـــ تعقيب	٤٠٩
ـــ المدرسة الذرية	٤١٠
ـــ لوقيبوس	٤١٠
ـــ ديموقريطس	٤١١
ـــ المذهب	٤١٥
١ ـــ الذرات	٤١٥
٢ ـــ وزن الذرات	٤١٧
٣ ـــ الخلاء	٤١٨
٤ ـــ نشأة العالم	٤٢٠
٥ ـــ النفس	٤٢١
٦ ـــ الأخلاق	٤٢٢
ـــ تعقيب	٤٢٤
ـــ الفلسفة اليونانية فى العالم الاسلامى	٤٢٦
١ ـــ المدرسة الطبيعية	٤٢٦
ـــ طاليس	٤٢٦
ـــ انكسيمندريس	٤٣٤
ـــ انكسيمانس	٤٣٧

صفحة

٢ — الفيثاغورية ٤٣٩
٣ — المدرسة الإيلية ٤٥٠
٤ — مدرسة التغير : هرقليطس ٤٥٥
٥ — الطبيعيون المتأخرون ٤٦٢
أ — أنبا ذوقليس ٤٦٢
ب — أنكساغوراس ٤٨٢
حـ — المدرسة الذرية : لوقيبوس وديمقريطس ٤٨٨

القسم الرابع[1]

فكرة الذرة فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة

مقدمة عامة ٤٩٣

الفصل الأول

المونادوفكرة الذرة عند ليبنتز

— حياة ليبنتز وأهم مؤلفاته ٤٩٩
— المونادالليبنتزى وصلته بفكرة الذرة ٥ ٢
— المونادذرة روحية ٥٠٣
— المونادأو الذرة الروحية ، ما هى ، وما هى طبيعتها ٥٠٤

(١) كتب هذا الجزء الدكتور على عبد المعطى محمد .

صفحة

- طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر ٥٠٧
- العالم والطبيعة والانسان ذرات روحية أو مونادات ٥٠٩
- الذرة الروحية أو الموناد والابستمولوجيا ٥١١
- الذرات الروحية أو المونادات ، منطق ولاهوت ٥١٢
- الله ذرة روحية ٥١٥
- بين ديموقريطس وليبنتز ٥١٦

الفصل الثاني

فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين

- حياة فتجنشتين وأهم مؤلفاته ٥١٩
- معنى التحليل عند فتجنشتين ٥٢١
- فلسفة التحليل عند فتجنشتين ٥٢٢
  ١ - تحليل العالم ٥٢٤
  ٢ - تحليل اللغة ٥٣٠
    أ - تحليل القضايا ٥٣٠
    ب - تحليل القضايا الأولية ٥٣١
  ٣ - تحليل الفكر ٥٣٤
- بين ديموقريطس وفتجنشتين ٥٣٤

صفحة

الفصل الثالث

فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل

— حياة رسل وأهم مؤلفاته ٥٣٧
— الذرية المنطقية عند رسل ٥٤٠
— من المثالية إلى الذرية ٥٤٠
— فلسفة الذرية المنطقية ٥٤٢
— الطبيعة مكونة من ذرات ٥٤٦
— بين ديموقريطس ورسل ٥٤٦

رقم الايداع بدار الكتب ٢٢٦٠/٧٠
تم بحمد الله ، طبع هـذا الكتاب فى
شركة الاسكندرية للطبـاعة والنشر
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبدالرزاق
تليفون : ٣٥٨٤١